IRÈNE MÉLIKOFF

Uyur İdik Uyardılar

Alevîlik – Bektaşîlik Araştırmaları





KÜLTÜR DİZİSİ

Prof. Dr. IRÈNE MÉLIKOFF

UYUR İDİK UYARDILAR

Alevîlik–Bektaşîlik Araştırmaları

Türkçesi:
Turan Alptekin

cem yayınevi

Nuruosmaniye Cad.
Kardesler Han 3 / 3
Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 527 17 41 • Faks: 526 97 42

Birinci Basım, Ocak 1993
Dizgi: Cem Yayınevi
Baskı: Başaran Ofset

İÇİNDEKİLER

Sunu *(Atilla Özkırımlı)* 7
Irène Mélikoff Üstüne *(Server Tanilli)* 9

ÖNSÖZ
Bir Araştırmanın Doğuşu 15

I
Bektaşîler Tarikati ve Hacı Bektaş'a Bağlı Zümreler:
Probleme Toplu Bakış 21

II
Alevîliğin Temelleri 29

III
Kızılbaş Problemi 53

IV
Alevî Âdetleri Üzerine Notlar:
Bazı Orta-Anadolu Kutlamaları Dolayısıyla 81

V
Alevîlerin Bir Âdeti Üzerine Araştırma:
Mûsâhip, «Âhiret Kardeşi» 89

VI
Anadolu'da Cemaat Dışı İslâmlık:
Örf-dışılık, İnanç-karışması, «Gnose» 101

VII
Bektaşî-Alevî Senkretizmini Meydana Getiren
Öğeler Üzerine Araştırmalar 117

VIII
Bulgaristan'da Deliorman Kızılbaş Topluluğu 139

IX
Anadolu Sûfîliğinin Orta Asya Kökenleri 151

X
Ahmed Yesevî ve Türk Halk Tasavvufu 167

XI
Astar-âbâdlı Fazlullah ve Hurûfîliğin
Azerbaycan'da, Anadolu'da,
Rumeli'de Gelişmesi 183

XII
İlk Osmanlıların Sosyal Kökeni 199

XIII
Bir Kolonileştirici Dervişler Tarikatı: Bektaşîler
Sosyal Rolleri ve İlk Osmanlı
Sultanlarıyla Bağlantıları 213

XIV
1826'dan Sonra Bektaşîler Tarikatı 227

SONSÖZ 255
KAYNAKÇA 257
DİZİN 269

SUNU

BU KİTABIN ÖYKÜSÜ

Atilla Özkırımlı

Belli günler vardır hayatımızda, unutamadığımız günler. Mutluluk duyduğumuz, önümüzde yeni bir ufkun açıldığı günlerdir bunlar. Irène Mélikoff'la tanıştığım gün de benim için böylesi günlerdendir işte.

Daha önce, Türkçeye çevrilen bir-iki incelemesini okumuştum Mélikoff'un. Özellikle Alevîlik-Bektaşîlik konusunda dünyanın önde gelen Türkologlarından biri olduğunu biliyordum. Türkiye'ye gelip gittiğini de. Ama hiç karşılaşmamıştık. Karşılaşamıyorduk.

Nitekim beni, 1986'da Strasbourg'da düzenlediği Bektaşîlik sempozyumuna çağırdığında da uyamadım çağrısına. Çağrıyı ileten Server Tanilli'ydi ve Mélikoff'un beni mutlaka sempozyumda görmek istediğini yazıyordu mektubunda. Ama olmadı, gidemedim. Pasaport verilmeyen sakıncalılardandım o sıralar.

Irène Mélikoff'la tanışma fırsatını ancak 1990 Martında yakaladım. Berlin'de düzenlenen bir Alevî haftasında. Kıbrıs'ı saymazsak, ilk kez yurt dışına çıkıyordum ve bu ilk çıkışımda Irène Mélikoff'la tanışıyordum. Nasıl sevinmezdim!

Berlin'deki o Alevî haftasında unutulmaz günler ve geceler yaşandı. Berlin dışında, az bilinen bir Hıristiyan mezhebine bağlı rahibelerin gözetimindeki harika bir pansiyonda kalıyorduk. Özellikle geceleri, sempozyum dönüşü doyumsuz bir sohbet başlıyordu. İlhan Selçuk, Server Tanilli, Kıvanç Ertop, İbrahim Armağan, Nejat Birdoğan, Fuat Bozkurt ve Berlin'deki Türk dostlar toplanıyorduk kocaman, uzun bir

masanın çevresinde. Konuşuyor, konuşuyorduk. Kimi geceler, hele Arif Sağ da gelip katılmışsa sazıyla, sabahlanıyordu.

Irène Hanım, gecenin başlangıcına katılıyor, daha sonra belli bir saatte günün yorgunluğunu atabilmek için izin isteyip ayrılıyordu. Sabahları, insanın içini ısıtan gülümseyişi, aydınlık yüzüyle katılıyordu yeniden bize. Rahibelerin özenle hazırladıkları uzun kahvaltı masası, onun katılımıyla bir bilgi şölenine dönüşüyordu hemen. Ben ilk sigaramı yakıp öksürmeye başladığımda üzülüyor ve incitmemeye çalışarak uyarıyordu beni.

Bir sabah, Türkçeye çevrilen makalelerinden söz ederken, çevirilerin pek başarılı olmadığından yakındı. Asıl önemsediği incelemeleri ise çevrilmemişti bile. Hemen atıldım, bu işi üstlenebilirdim. Makalelerini çevirtir, kitap olarak yayımlanmasını da sağlayabilirdim.

Bu kitap, düşünce olarak o Berlin sabahında doğdu işte. Irène Mélikoff bir yıl sonra, 1991 Aralığında Türkiye Yazarlar Sendikası'nın düzenlediği Yunus Emre Sempozyumu'na geldiğinde makaleleri çevirebilecek kişiyi bulduk: Turan Alptekin.

Irène Hanım, çeviri bittiğinde önce kendisi okudu; bir kez de benim okumamı istedi sonra. Okudum. Turan Alptekin, gerçekten güç bir işi başarmıştı. Bunda, edebiyat tarihçisi oluşunun, geçmiş kültürümüzü iyi tanımasının etkisi büyüktü. Bu nedenle çeviri metnini, bir bakıma yazım (imlâ) açısından gözden geçirdim. Yalnız, «Timur Leng, semâ'» gibi sözcüklerin yaygın olarak kullanılan «Timurlenk, semah» biçimlerini seçtim ve küçük bir-iki düzeltme yaptım.

Makaleler okunduğunda, Irène Mélikoff'un, Alevîlik-Bektaşîlik olgusunu derin bir bilgi ve görgüyle değerlendirdiği; sahip olunan bir kültürün tarihsel-toplumsal sürekliliğini bilimsel verilerle saptadığı görülecektir. Artık bize düşen, onun bu çabası önünde saygıyla eğilmek ve açtığı yolda çalışmayı onu örnek alarak sürdürmektir.

IRÈNE MÉLIKOFF ÜSTÜNE

Server Tanilli

Melikoff, sonradan anne ve babasından duyduğu bir kaçış hikâyesini, sanki kendisi de görmüş gibi heyecanla anlatır. Rusya'da Ekim Devrimi'nin gerçekleştiği gündür; Bolşevikler iktidara gelmişlerdir; tarih, eski Rus takvimine göre 25 Ekim – 7 Kasım 1917. Yalnız bir halkın değil, insanlık tarihinin de dönüm noktalarından, Stefan Zweig'ın deyimiyle «yıldızın parladığı an»lardan biri. Söylemeğe gerek yok: Bir ana-baba günü. Aynı gün, Petrograd'da, petrol krallarından baba Melikoff'un 40 odalı konağında, bir kız dünyaya gelmiştir: Annesi gibi güzel, Slav sarışını tombul bir bebek. Adını İrène koyarlar yavrunun; geleceğin ünlü Türkologu İrène Melikoff'tur bu.

Ne var ki, ailenin hemen o gün Rusya'yı terketmesi gerekmektedir; babanın kararıdır bu. Bir Bolşevik komiserin kapıya dayanması, tutuklayıp götürmesi ve sonra da «egemen sınıfın adamlarından biri» olarak sorgusuz-sualsiz yok olup gitmesi işten değildir. Bebek, farkında değildir tehlikenin; ama ana ve baba farkındadır. Önce ana, lohusa haliyle yavrusunu alır, kaşla-göz arasında Neva'yı bir kayıkla aşıp karşıya, Finlandiya'ya geçer; onları hemen arkalarından baba izler.

Fırtınadan canlarını kurtarmış, Rusya'dan çıkmışlardır; çıkış o çıkıştır.

Aile, 1919'da Fransa'ya gelerek, kesin olarak Paris'e yerleşir. Baba, ufak çapta ticarî uğraşlar bulur kendine. Baleye karşı büyük bir yeteneği olan, ama bunun yaşama geçirilişine evliliğin hep engel olarak dikildiği anne, İrène'e bir erkek kardeş verecek ve çocuklarının eğitimine vakfedecektir kendisini.

İrène, ilk ve ortaöğrenimini Paris'te yapar. Aile «cultivé» bir aile olduğundan, yetişmesi için hemen hemen bütün koşullar hazırdır. İngiliz mürebbiyesi vardır; İngilizce ilk dili olur. Evde Rusça konuşulduğundan, onu öğrenmek için ayrı bir çabaya gerek yoktur. Okulda ve çevrede konuşma dili, doğallıkla Fransızcadır. Baba Azerî olduğundan, eve gelip giden ahbaplarından Azerî Türkçesine aşinalık başlar.

İrène, Paris'te liseyi bitirdikten sonra, yüksek tahsilini, Paris Edebiyat Fakültesi'nde (Sorbonne) tamamlar. Aynı zamanda, Paris'te Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'ın Türkçe ve Farsça bölümünden mezun olur. Ünlü hocaları vardır: Türkçeyi Jean Deny ile Adnan Adıvar'dan öğrenir; Farsçayı Henri Massé'den elde eder; Claude Cahen'le Louis Massignon da hocaları arasındadırlar.

Önce Sorbonne'daki Ecole Pratique des Hautes Etudes'den *Umur Paşa Destanı* adlı çalışmasıyla diploma alır. Onu izleyen *la Geste de Melik Danişmend* adını taşıyan teziyle edebiyat doktoru ünvanını kazanır. Böylece, uzmanlık yaşamı başlar. Kendisini Türkolojiye yönelten nedenler vardır: Ailesi bakımından küçük yaşından beri Doğu ile teması olmuştur; babası, Azerî edebiyatının yanı sıra Fars edebiyatını da çok iyi bildiğinden, kütüphanesinde bu konuda yığınla kitap bulunuyordu. Örneğin 14 yaşında *Hafız Divanı*'nı babasının kütüphanesinde bulur ve okur; Ömer Hayyam ve Sadî Şirazi için de öyle olur. Kendisini Doğu dünyasına «initié» eden önce bunlar olmuştur; bir de, babasının güzel sesiyle söylediği Azerî türküleriyle, çok zengin Kafkasya hatıraları...

18 yaşında Halide Edib'in *Ateşten Gömlek*'ini okur; bu kitap Atatürk'e karşı bir büyük bir hayranlığa götürür kendisini.

Bunlar gibi, yüksek tahsilini yaparken hocaları olan özellikle Jean Deny ile Louis Massignon ve Henri Massé'nin

de, meslek yaşamının ana çizgilerinin çizilmesinde büyük rolleri olur. Türk dilinin derinliğini ve yetkinliğini Jean Deny'den öğrenirken, Louis Massignon da, kendisini Sûfîliğe çeker. Meslek yaşamının gelişmesinde, başka ünlü kişilerin etki ve yardımlarını görecektir: Bunlar arasında Salih Zeki Aktay'ı, Ömer Lütfi Barkan'ı, Faik Reşit Unat'ı, Fuat Köprülü'yü özellikle zikretmeli. Barkan'dan bahsederken, «onun ölümü yalnız kültür dünyası için değil, benim için de büyük boşluk oldu» der; Bektaşîliğe ve Alevîliğe merakını uyandıran da, başta Fuat Köprülü olmuştur.

Melikoff, bilimsel incelemelerine, Türk «epik» edebiyatı ile başlar ve giderek Türk-İslâm bâtınî edebiyatında derinleşir. Kendisini bâtınî edebiyata çeken *Abu Müslimname* olur. Bu konuda, *Abu Muslim, le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradion épique turco-iranienne* adlı bir kitap yazar ki, meslek hayatında pek önemli olduğunu söyleyecektir.

1969 yılı, Melikoff'un yaşamında bir büyük dönüm noktası olur: O yıl, Bektaşîlik üzerinde araştırmalarda bulunurken Alevî dünyası ile karşılaşır. Bir «révolution»dur bu onun için, «manevî bir uyanış» da diyebiliriz; çünkü, bütün yaşamına olduğu gibi, fikrî yaşamına da yeni bir yön verir bu. İşte, o tarihten başlıyarak, çalışmalarında temel konusu, Bektaşîlik, Alevîlik ve Kızılbaşlık olacaktır.

Ünlü Divan şairinin:

Kendi hüsnün hublar şeklinde peyda eyledin
Çeşm-i âşıktan dönüp sonra temaşa eyledin

beytindeki evrene ve insana olan o derin bakış açısına, daha önceden zaten varmış bulunuyordu. Bu kez, Hilmi Dede Baba gibi:

Aynayı tuttum yüzüme
Ali göründü gözüme

diyecektir.

Zengin bir bibliyografya doğacaktır bu duygulanıştan ve bu çalışmalardan. Melikoff'un, örneğin «ruh göçü»ne inanmak gibi, kimi hétéredoxe inançlarında da bu konular etkili olacaktır.

Fransa'da özellikle Bianchi ve Paret de Courteille gibi araştırıcılarla başlayan Türkoloji çalışmaları, Jean Deny ile doruğuna varmıştır. Jean Deny'den sonra gelen ilk kuşak, yine ünlü Fransız Türkologlarını içine alır: Bir Louis Bazin, bir Robert Mantran, ilk akla gelen adlar arasındadır. Fransız Türkolojisine bugünkü zengin boyutlarını kazandıranlar, işte bu kuşağın öğrencileri olacaktır.

İréne Melikoff da, bu kuşağın saygın adları arasında.

Mélikoff'un Türkolojiye katkıları, 1968 yılında Strasbourg Türk Etüdleri Enstitüsü'nün direktörlüğüne atanmasından sonra daha başka boyutlar kazanır. Daha önce kurulmuş bulunan bu enstitünün, Fransa'nın, giderek dünyanın en saygın fikir ocaklarından biri haline gelişi, Melikoff'la başlar. Enstitü, pek önemli kollogların toplandığı bir yer olur ki, bunlardan üçü, 1980 yılındaki Türkiye'nin İktisadî ve Sosyal Tarihi Kongresi'nin yanı sıra, 1984 yılındaki Azerbaycan kültürü ile, 1986 yılındaki Bektaşîlik ve Alevîlik kollogları, unutulmaz anılar bırakırlar arkalarında. Ancak Melikoff'un en büyük eserlerinden biri, hiç kuşkusuz *Turcica*'dır; 1970 tarihinde kurduğu bu dergi, enstitünün bir yayın organı olarak o tarihten beri yayınlanmaktadır ve Türkolojinin –dünya çapındaki– birkaç yayın organından biridir.

*

**

İréne Melikoff, 1986 tarihinden beri emekli. Bilim adamı için, emeklilik, sadece idarî birtakım sonuçlar doğuruyor; bilim yolunda uğraşa ise bir kesinti gelmiyor.

Melikoff için de bu böyle.

Çekildiği köşesinde, yine eskisi gibi çalışıyor. Kolloglara katılıyor, ömründen uzun yıllarını verdiği Enstitüsü'ne zaman zaman gelip konferanslar veriyor. Hayatiyetinden ve heyecanından hiçbir şey kaybetmiş değil.

Çevresi, bugün de eskisi gibi dostlarıyla dolu; yalnız kalmaktan değil, yalnız kalamamaktan şikâyetçi.

Aşırı bir sevgiye dönüşen bağlılıkları oldu Melikoff'un: Türkiye'ye ve Azerbaycan'a olanlar başında geliyor bunların. Kültürlerini ve insanlarını yakından tanıdığı bu iki ülkeye yolculukları, bugün de bir sevinç kaynağı onun için; denebilirse, terk edemeyeceği bir «esrar» tutkusu. Bir başka bağlılığı da torunlarına: 1940'ta, mümtaz bir Türk ailesinin, ünlü matematikçi Salih Zeki'nin gelini olmuştu; bu evlilikten olan üç kızından, nur topu gibi torunları var şimdi; onlar da ayrı bir zevk kaynağı Melikoff'un.

Özel yaşamındaki merakları da, olanca canlılığıyla sürüyor. Onlardan biri, kedileridir; hep iki tanedirler; aristokrat ya da mitolojik adlar taşırlar ve üzerlerine toz kondurulmaz. Bir ikincisi, belki her kadının hoşlandığı, ama Melikoff'un imgeleminde daha da allanıp pullanan, yaşamın tuzubiberi olan tatlı dedikodular; bu konudaki zengin arşivinde hemen her dostunun bir dosyası vardır; kimi hafif, kimi kabarık dosyalar. Aslında dostlarına olan sevecenliğinin ve ilginin birer işaretidirler bunlar. Yaşamı tatlı ve sıcak yanlarıyla yakalayıp, hoşa gider kılmak ve engin bir hoşgörü ile bakmak dünyaya: Melikoff'un felsefesi bu özetle. Tıpkı Muallim Naci'nin söylediği gibi:

İhtilâfatıyla uğraşmakta dehrin zevk yok
Zevk anın mirsad-ı ibretten temaşasındadır

*
**

ÖNSÖZ

BİR ARAŞTIRMANIN DOĞUŞU

Bilimsel çalışmalarımın ilk yılları epik Türk edebiyatının incelenmesine hasr edilmiştir. Kahramanlık menkabelerini sevmekteydim ve bu tutku iledir ki, Umur Paşa, Emir Aydın, sonra Melik Dânişmend ve nihayet Horasan teberdarı Ebû Müslim üzerine eğildim.

Bu sonuncusu, geleneğe göre, Gazneli Mahmud'un çevresinden bir anlatıcının düzenlediği, olağanüstü'nün, doğaüstü'ne ve mistik-öğenin katılışına karıştığı, kendisine bir kutsallık veren menkabesi ile; araştırmalarımda bir yön değişmesine sebep oldu. Melik Dânişmend menkabesinde, Umur Paşa'nınkinde olduğu gibi, cihâd amacı öndedir. Gazâ coşkusu, sade ve içten bir imana dayanmaktadır. Ebû Müslim'in menkabesinde ise araştırıcıyı, yücelişin ufuklarına doğru götüren mistik bir soluma vardı.

Nitekim, kitabımı yazarken derin bir heyecana kapıldığımı itiraf etmeliyim. Bitirdiğimde tek bir arzum vardı: Ebû Müslim Menkabesinin vermiş olduğu hazzı bir daha yaşamak.

Bu umutla, menkabeye giriş niteliğinde bulunan, bir başka metni, *«Menâkıb-ı Maktel-i Hüseyn»*i, Hüseyn'in öldürülüşünün hikâyesini, incelemeye başladım.

Büyük bir şaşkınlıkla, önceki metnin verdiği tadı alamayacağımı fark ettim. Sonra da sebebini anladım: İranlılarda Hüseyn'in şehâdeti, bir kendini feda ediş, bir «rédemption» niteliğine, İslâm öncesi İran edebiyatında da görülen bir bağışlanma fidyesi kavrayışına bürünürken, bu anlayış Türk

düşünüşünde yer almamaktadır. Onlar için, Kerbelâ faciası, bir son değil, bir talihsizlik, öcü alınması gereken bir yenilіştir. Hüseyn'in haksız yere öldürülüşünün öcünü de Ebû Müslim alacaktır. Bu sebepledir ki, Türklerde Kerbelâ'nın asıl kahramanı Hüseyn değil, Ebû Müslim olmaktadır.[1]

Fakat, *«Menâkıb-ı Maktel-i Hüseyn»*de, anlamı gözümden kaçıran, üstü-örtülü, tasavvufî bir dil olduğunu da fark ettim. Bu örtülülüğün anahtarını, cemaat-dışı, «hétérodoxe» Türk İslâmlığında ve öncelikle Bektaşîlerde bulacağımı sezerek, araştırmalarımı o yana yöneltmeye karar verdim.

Mükemmel bir tiyatro eseri olan *«Hallâc-ı Mansur»* oyununu Fransızcaya çevirerek Fransız radyosunda temsil ettirdiğim bir dostun, Salih Zeki Aktay'ın aracılığı ile İstanbul'da bir Bektaşî evine girebildim. Ancak, bu ilk denemem yararlı olmadı: Çağrının gizliliğini anlamadım. Daha içten bir başlangıç bekleyerek, amacımı açıkça belirttim. Baba'nın zevcesi, beni tekrar görüşmeye beklediğini söyledi. Ciddiye alınmamış olmaktan kırgın, bu daveti yerine getirmedim.

Bununla birlikte, hatamı oldukça çabuk anladım. Eve yalnız gitmemiştim ve ev sahiplerim rahat hareket edememişlerdi. Hatam yüzünden, şüphesiz benim için çok kıymetli bir kapıyı, kendime kapatmıştım.

Birkaç gün sonra, bir «Hacı Bektaş Gecesi» ilanı gördüm. Gitmeye karar verdim. Arkadaşlarımdan benimle birlikte gelmelerini istedim. Görmeye alışkın olmadığım bir kalabalığın bulunduğu toplantı yerinin önüne geldiğimizde, arkadaşlarım, alçak sesle konuşmaya başladılar. «Biz buraya giremeyiz, bunlar Alevî» dediklerini işittim. Cesaretim kırılabilirdi, fakat bir önceki düş kırıklığı, beni ister istemez, gözüpek yapmıştı. «Korkuyorsanız, ben yalnız gideceğim!» dediğimi duydum. Ve böylece, hemen birinci sırada, gecenin düzenleyicisinin yanında yer buldum.

O gün, bir çeyrek yüzyıldır süren bir yolculuğun

başlangıcı oldu. Bir hafta sonra, ilk kez, Hacı Bektaş'ın türbesini ziyaret ediyordum. Sonra bilmediğim bir dünyayı keşfettim: Alevî âşıkların dünyasını. Yaşamımda iz bırakmış bir günü anımsıyorum. Hacı Bektaş'ı ziyaretimin ertesi günü, olağanüstü bas sesi olan bir âşık'a rastladım. Bu, cezbeye yakın ikinci bir halde *nefesler* söyleyen –fakat ben bunu çok sonra anlayacaktım– Feyzullah Çınar'dı. Kendisinden, bir gün önce Hacı Bektaş'ta dinlediğim bir *nefes*'i okumasını istedim: *«Sen Allah'ın arslanısın yâ Ali!»*

Feyzullah, omuzlarını silkti ve bana, *«Yâ Ali, Allah'ın kendisidir.»* diyerek, Derviş Ali'nin bir nefesini okudu: *«Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem!»*

Bu *nefes* bende, yıldırım çarpma etkisi yarattı. Duygularımı altüst etti. Böyle bir sözün mümkün olduğunu asla düşünmemiştim. 1969 Eylülü idi. Türkiye'ye ilk kez, yeni evlendiğimde, 1941'de gelmiştim. Sonra birçok yılım Türkiye'de geçti. Daha sonra da, her yıl ziyaret ettiğim bu ülkeyi çok iyi bildiğimi sanıyordum ve işte, resmî Türkiye'yi ayrı bir çizgide yaşayan, bilinmeyen bir Türkiye keşfediyordum.

Her ne kadar, Sünnî bilinen bir ülkede, aşırı Şiî inançlarla birden karşılaşmış olmak, beni çok şaşırtmış bulunsa da, bunu, hemen ardından, bu inanışların Bektaşî-Alevîlerin asıl ayırıcı nitelikleri olmadığını fark etmem izledi. Bu, kökeni göçebe bir ulusun, ata inançlarına, yüzyıllar içinde katılmış, kalıntı bir öğe idi. Yine ardından, atalarının yaşam tarzına hâlâ bağlı öbür Orta-Asya Türk topluluklarında olduğu gibi, göçebe aşiret cemiyetlerinde görülen bir inançlar mozayiğinin, bir din «senkretizmi»nin, Bektaşî-Alevîliğin temel bir vasfını oluşturduğunu, onlar için ayrı bir dinî saygı konusu olan Ali'nin de, gerçekte, eski Türklerin *Gök-Tengri*'sinden başkası olmadığını fark ettim.

Üstelik, aynı hususları, Türkmenistan'daki Türkmen aşiretleri inceleyen Rus bilgin Vladimir Basilov'un inceleme-

lerinde de gördüm.[2]

Bir Kırgız akademisyen ile –Profesör Bioubina Oruzbayeva–, yakın zamanlarda bir gezi sırasında, bütün bir gece, Kırgızların ve bilhassa İslâmlaşmamış Kırgızların dinî inançlarından söz etme fırsatını bulduk; her ne şekilde olursa olsun, Kırgızların dininin farklı kökenli öğeleri biraraya toplayan bir «senkretik din» olduğunu, o da doğruladı.

Bu kitapta toplanan makalelerde kanıtlamaya çalıştığım gibi, aynı olgu, Bektaşî-Alevî inançları da belirlemektedir.

Bir çeyrek yüzyıldan beri, hiç ara vermeden, yeni öğeler buldukça, adım adım ilerledim. Araştırma alanı tamamiyle aydınlanmış olmaktan uzaktır, yapılacak birçok keşif vardır. Öncelikle de, Anadolulu olguların, öbür Orta Asya topluluklarınınki ile karşılaştırılmaları gerekmektedir. Uzun ve titiz bir çalışma olacağı anlaşılabilir, bu çaba olmaksızın, ortak bir esere girişilemez.

1986 Temmuzu'nda, Strasbourg Üniversitesi'nde düzenlenen «Congrès sur Hadji Bektach et les groupes se réclamant de lui» (Hacı Bektaş ve ona bağlı zümreler kongresi) sırasında, katılanlara gösterilen bir *Âyin-i Cem* dolayısıyla, bir Türk dost bana, «Şu gördüğünüz şeye inanıyor musunuz?» diye sordu. Kendisine, «Ben bir araştırmacıyım,» diyerek yanıt verdim, «benim rolüm inanmak değil, gözlemek ve anlamaya çalışmaktır.»

Bununla birlikte, incelemem sırasında, beni kollarını açarak kabul eden, bana büyük bir konukseverlik gösteren ve çekinmeden bana kalplerini açan bu insanlarla uzun ilişkilerimin, beni onlara ilgisiz bırakmayacağı açıktır. Onlar, her şeyden önce, bana, Anadolulu insanı tanımayı ve sevmeyi öğrettiler. Onların yaşamı, onların gelenekleri ile bütünleşerek dost ülkelerinde kendimi rahat hissedebildim.

Manevî açıdan da, Bektaşî-Alevîlerle yakınlığım, ruh ufkumu genişletti; iyilik, yardım ve hoşgörünün hâlâ yaşam bu-

labildiği dinlerüstü genişliklere yükselmemi sağladı.

Bektaşîlerin hoşgörülü düşüncelerini, felsefelerini, insancılıklarını ve insanlıklarını sevdim. Onlarla görüşmek benim için zenginleştirici oldu ve bundan dolayı da kendilerine minnettarım.

Irène MÉLIKOFF

1. Bak.: «*Le Drame de Kerbelâ dans la tradition épique Turque*» (Türk Destan geleneğinde Kerbelâ dramı) konulu yazımız, *Revue des Etudes Islamiques*, 1966, Paris 1967, 133-148.
2. Bak.: Vladimir Basilov, *Honour groups in traditional Türkmenian Society*, Islam in Tribal Societies, edited by Akbar S. Ahmed and David M. Hart, London, Boston, Melbourne and Henley (Routledge and Kegan Paul), 220-243.

I

BEKTAŞİLER TARİKATİ VE HACI BEKTAŞ'A BAĞLI ZÜMRELER: PROBLEME TOPLU BAKIŞ

Bektaşîler Tarikatini incelemeye girişmek, öbür İslâmî tasavvuf tarîkatleri için olduğundan daha güçtür; zira oluşum problemi karmaşık ve belgeleme büyük bölümü ile menkabeye dayalıdır.

Öbür tarîkatlerin hemen hepsinde, tarîkat öğretiminin, çevresinde belirginleştiği bir kurucu, ya da hiç olmazsa bir mutasavvıf, bir velî vardır.

Bektaşîler içinse durum bambaşkadır. Tarîkate adını veren Hacı Bektaş bize, daha çok menkabelerle ulaşmıştır. Bununla birlikte vardır. İlk Osmanlı sultanlarının vekayi-nâmelerinde ve evliyâ menkıbenâmelerinde yer almaktadır.

Bize en sağlam bilgiyi veren tarihçi –ve öyle olması gerekir–, 1239–1240 yıllarında Anadolu Selçuklu İmparatorluğu'nu sarsan sosyal ve dinî ayaklanmanın önderlerinden Baba İlyas-ı Horasanî'nin ahfâdı, Âşıkpaşazâde'dir. Bu tarihçiye göre, Hacı Bektaş ve kardeşi Mintaş, Baba İlyas'ın müridlerinden idiler. Mintaş, Babaîlerin bozgununu izleyen kıyımda öldürüldü; eylem dışında kalan Bektaş, bir münzevi yaşamı süreceği Soluca Kara Öyük'e, bugünkü Hacıbektaş'a sığındı. Tarihçiye göre; tarîkat kurmadı ve müridleri olmadı.[1] Tarîkat, onun ölümünden sonra kuruldu; fakat elimizdeki bilgiler ilk biçimlenişin ne olduğunu bilmemize elvermemektedir. Âşıkpaşazâde, onun ilk taraftarları arasında, tasarruflarını kendisine aktardığı manevî eşi Kadıncık Ana'nın mürîdi, Abdal Mûsâ'yı anmaktadır. Abdal

Mûsâ, Sultan Orhan'ın gazâlarına katılmıştı ve Yeniçeriler ordusunun kuruluşu ile de bağlantısı olacaktır. Başlangıçta, Bektaşîler Tarîkati, ilk Osmanlı sultanlarıyla sıkı ilişkiler içinde görünmektedir.

Bektaşîler Tarîkatinin kurumlaşması, sultan II. Bayezid'in (1481-1512), 1501 yılında Hacı Bektaş *tekke*'si *postnişîn*'liğine getirdiği Balım Sultan'a çıkmaktadır.[2] Tarîkatin çekiciliğine kendini kaptırmış bulunan II. Bayezid, dergâh *türbe*'sinin kubbesini de yaptırmıştı.

Anlaşılmaktadır ki, Hacı Bektaş'a ait olarak bilinen, gelenek ve inanışlar, Türk dünyasında ondan epey önce de vardır. Temel öğreti, hiç şüphesiz, Babaîlerin pek az şey bildiğimiz öğretilerinden farklı değildi.[3] Fakat, onlara başka inanışlar da katılarak gelmiş bulunmaktadır.

Bektaşîlik, «Alevî» ya da «Kızılbaş» adı verilenlerce temsil edilen, halka dayalı biçimlenişi için de olduğu gibi, Anadolu'yu, Romanya'dan Arnavutluk'a kadar Balkan dünyasını ve değişik bir adla İran Azerbaycanı'nın bir bölümünü içeren alanlara yayılmıştır.[4] A. Benningsen ve Ch. Lemercier-Quelquejay'nin yeni bir incelemesi, Azerbaycanlı kolun, aynı şekilde, Nahçıvan'da da varlığını düşündürmektedir.[5]

Bazı bölgelerde, Hacı Bektaş, önde gelen değil, fakat aziz sayılan birçok velîden yalnızca biridir: Burada öncelikle, Hacı Bektaş'ı bir velî olarak tanımakla birlikte, ona ilk yeri vermemiş bulunan, ancak, Anadolu Alevîleri ile aynı inançları paylaşan ve aynı törenleri uygulayan Deliorman Kızılbaşlarını düşünüyorum.[6] İnanç ve törenleri, Anadolu Alevîlerininkine yakın bulunan, Azerbaycan'ın *Kırklar*'ı için de aynı yorum yapılabilir.

Bektaşîliğin tanımı yapılmak istenirse, birbirine aykırı birçok öğenin karışageldiği, örf-dışı (non-conformiste) ve dili Türkçe bir halk öğretisi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, halka dayalı bu öğretinin yanında, halk kitlelerinden az ya da

çok ayrı düşmüş, okuyup yazan, kentli bir kol da vardır.

Eğer Bektaşî senkretismi (karışım) çözümlenecek olursa, her şeyden önce Sûfî ve oniki imam temelli (duodécimain) Şiî bir görünüş altında; rûhun bedengöçü (réincarnation) ve hatta bazen tenâsüh, yani ruhun sürekli dolaşımı (métempsychose) inanışlarına Ali'nin tanrısallığı görüşü karışmış aşırı-Şiî inançların da gelip katıldığı; Hurûfîliğin kabalistik (Tevrat gelenekli) ve anthropomorfik (insan nitelikli Tanrı temelli) öğretileri ortaya çıkar.

Âyin-i Cem'in Alevî merasimine katılma fırsatı bulanlar, *nefes*'lerde olsun, *Tevhid*'in yüksek noktasında olsun, Hatâyî'nin, –öbür adı ile Şah İsmail'in–, anısının ne kadar yerleşmiş olduğunu bugün bile fark edebilirler.

Bu öğelere, *Cem* merasimi sırasında, ve «Kırklar Bezmi»nin anıldığı *Miraclama*'da, loncanın pîri Selmân-ı Fârsî'ye verilen ayrıcalıklı yerde de görüldüğü üzere, Ahîlerin, meslek birliklerinin anılarını da eklemek gerekir.

Ayrıca, Bektaşîlik, içinde bulunduğu çevre ile yerli gelenek ve inançları kendinde eritecek derecede uyum içinde olmuştur. Bu sonuncu husus, öncelikle, Bektaşîliğin kendine mal ettiği, bazı Hıristiyan dinî bayramlarda ve «Hızır» adı altında, bazı azizlerin kutsanışı ile Balkanlarda görülmektedir. Aynı şekilde, hem Hıristiyanlar, hem de Bektaşîler tarafından ziyaret edilen tapınaklar da vardır.

Buna karşılık, Anadolu'nun doğusunda, Alevî-Bektaşîlik, Kürtlerin *Ehl-i Hakk* öğretileri ile ve İran Azerbaycanı'nda görülen ve mensuplarının büyük bir çoğunluğu Türk olan *Kırklar* ile de ortaklıklar gösterir. Cebrail anlatısı (mythe), ve bir horoz biçiminde tasarlanan Melik-Tâ'us ile ilgili olanlar başta olmak üzere, Yezîdîlerin inançları ile de ortak çizgiler bulunmaktadır.

Bütün bu öğeler, kadınların merasimlere katılmaları, alkollü içkilere karşı hoşgörü gibi, İslâm öncesi, eski Türk

göreneklerinin ve inanışlarının uzantılarına eklene gelmişlerdir.

Bu İslâm öncesi Türk uzantıya, bazı kuşlara ve öncelikle Bektaşî *semah*'ın, dönüşlerine özendiği *turna*'ya verilen ehemmiyet; güneşin doğuşunda, yüzünü doğuya doğru çevirerek Ali'ye niyazda bulunma gibi onunla kişileştirilmiş bir güneş inanışının (culte) anımsanışı –Ali eski Türklerin Kök-Tengri inançlarının mirasçısıdır– ve benzeri başka öğeler de katılabilecektir.

Birçok gelenek ve kutlama bu eski Türk uzantıya bağlıdır. Cenaze ile ilgili gelenek de böyledir. Yıl içinde ölen biri, doğal olarak, ülkenin göreneklerine göre toprağa verilmekte, fakat cenaze merasimi, eski Türklerin usulüne göre, ilkbaharda, yazın hemen başlarında, yeniden yapılmaktadır. Buna, doğumu izleyen ilk günlerde, yeni doğan'ın ve annesinin yaşamını tehdit eden insan yiyici cin (démone) *Al* inanışı da eklenebilir.

Demek oluyor ki, Bektaşîliğin temel ve ayırıcı niteliği, onun bir senkretizm, bir inançlar karışımı olmasıdır.[7]

Bazı kaynaklar, başta Hacı Bektaş *Vilâyetnâme*'si,[8] ilk Osmanlı sultanlarının, II. Bayezid'e kadar, Bektaşîler ile sıkı ilişkiler içinde olduklarını bize haber veriyor. İlk sultanlar için, bu, XIV. yüzyıla ait bir menkabe metni olan *Baba İlyas-ı Horasanî Menâkıbnâmesi*'yle olduğu gibi,[9] tarihçi Âşıkpaşazâde'nin anlatımıyla da doğrulanmaktadır. Babaî hareketlerinin başlarından biri olan Baba İlyas, Âşıkpaşazâde'nin de büyük atası idi. Bu metin, Hacı Bektaş'ı Baba İlyas'ın müridleri arasında saymakta, aynı şekilde, Osman Gazi'nin kayınbabası Ede Bâlî'yi de, Soluca Kara Öyük'e çekilen Hacı Bektaş'ın yakın çevresi içinde anmaktadır.[10] İlk Osmanlı sultanları ile, ilk Bektaşîler arasındaki iyi ilişkiler; Yeniçerilerin henüz kurulmuş bulunan ocakları, kendilerini Hacı Bektaş'ın manevi koruyuculuğu altına girmiş buldukları an sağlamlaşır.

Fakat, muhtemel olarak bu dönemde Bektaşîliğin, İslâm örtüsü altında, halkın inanışları içinde sürüp giden İslâm öncesi uzantılar dışında, hiçbir cemaat dışılığı yoktu. Bu, *Vilâyetnâme*'de, geleneğin Hacı Bektaş'ı kendisine bağladığı Ahmed Yesevî'nin adının anılışıyla da bellidir. Fakat XV. yüzyılda ve asıl XVI. yüzyılın başlarında, Kızılbaşlar tarafından yürütülen Safavî propaganda ile olaylar gelişecek ve Bektaşîlik Şiî cemaat dışılığa (hétérodoxie) doğru kayacaktır.

Yüzyıllar geçtikçe, kent merkezleri Bektaşîliği ile, halk kitlelerinin Alevîliği arasında giderek derinleşecek bir uçurumun belirdiği de görülecektir. Her ikisinde de inançlar aynıdır: Tanrının insan niteliklerinde kavranışı (anthropomorpisme) ile «Elifbâ» harflerinin sembolik değerlerine, Ali'nin tanrısallığına, Tanrı'nın beşer sûretinde tecellisine, ruhun beden-göçüne (réincarnation) inanılır ve merasimler sırasında aynı *nefes*'ler okunur.

Farklılıklar, başlıca sosyal niteliktedir: Birinci halde, kent merkezleri çevresinde kurulmuş bulunan *tekke*'lere okumuş insanlar gelmektedir; ikinci halde ise, yalnızca, çoğu kez ümmî halk kitleleri ile temas edilmektedir. Bu farklılık artarak sürecek ve «Bir Alevî, bir Bektaşîdir; fakat bir Bektaşî, bir Alevî değildir.» benzeri iddialara yol açacaktır.

Burada «Alevî» deyimi üzerine bir açıklama yerinde olur: Bu, yanlış bir deyimdir; kullanmamız, yaygınlığı dolayısıyladır. Fuad Köprülü de «Köy Bektaşîleri» deyimini kullandığına göre, bunu biliyordu.

Uzun zaman, bu cemaat dışı insanların (hétérodoxes) belli bir adları olmadı. Küçültücü olduğu ölçüde cemaat dışılık (hetérodoxie) ifade eden *Râfizî, Zındık, Mülhid* adları ile anıldılar. Ya da daha çok, tarihî, Safavî taraftarlığının adı olan, *Kızılbaş* sözcüğü ile ifade edildiler.[11] Ve bu, onların kendilerinin de kullandıkları adları oldu. Başlıca Deliorman yöresinde, resmî olarak bilinen, yüz bin dolayında *Kızılbaş*'ın bulunduğu Bulgaristan'da, hep bu deyim kullanıla gelmiştir. Türkiye'de, günümüzde, *Ali*'ye bağlılıkları dolayısıyla, onlara

«Alevî» denmektedir. Oysa, etimolojik anlamıyla, bir *Alevî*'nin soyca Ali'ye bağlı olması gerekir; sözcüğün İran'da kullanılışı da bu anlamdadır. Bu deyimin, Türkiye'de ortaya çıkışı yakın zamanlardadır: XIX. yüzyıldan önce yaygınlaşmış değildir. Suriye'de geleneksel *«Nusayrî»* sözcüğünün yerini *Alavi* (Alaouite) deyiminin alışıyla bir karşılaştırma yapılabilir.

Alevî sözcüğünün yaygınlaşmasının sebebi; başlangıçta Safavî taraftarı Türkmen aşiretleri işaret ettiği halde, daha sonra, «Kürt»le anlamdaşlaşarak «âsî dinsiz» anlamını da kapsamaya başlayan «Kızılbaş» sözcüğünün, küçültücü bir içeriğe doğru kaymış bulunması olmalıdır. Günümüzde de Alevî sözcüğü; Kürtlerin büyük bölümü *Alevî* olmadığı halde, «Kürt» ve «Alevî» birbirine karıştırılarak ve *Kızılbaş* sözcüğü ile aynı küçültücü içeriğe çekilerek kullanılmaktadır.

Bektaşîler ve Alevîler arasındaki uçurum, XIX. yüzyıl içinde, giderek derinleşecektir. İki zümre arasındaki sosyal farklılık yanında, bir başka sebep olarak, tarikatin resmen kaldırılışıyla, Bektaşîlerin, gelişmeye başlayan Far-Masonluğa (Franc-Maçonnerie) yönelmeleri de, ayrılığı derinleştirecektir. Gizlenmek zorunda kalan Bektaşîler, aynı ideali –hürriyetçilik, örfe boyun eğmeme, dinî otoriteye karşı olma (libérelisme, non-conformisme, anti-cléricalisme)–, paylaştıkları, Farmasonların yanında kendilerine bir destek buldular. Farmasonların etkisi altında kalan Bektaşîler bütün evrimci (terakkici) düşüncelere açık, aydın bir *intellegentzia* rolü de oynayacaklardır: Jön-Türkler'in çoğu, aynı zamanda Far-Mason (Franc-Maçon) ve Bektaşî idiler![12]

Ünlü «Bektaşî sırrı» üzerine birkaç söz ile konuyu kapatacağım. Bektaşîler, uydurma ve karalayıcı «zan»lara hedef oldular. Gece âlemleri ile suçlandılar ve suçlanmaktadırlar. Bir, *mum söndü*'den söz edilir. Gerçekte Bektaşî merasimleri, Oniki İmam temelli Şiîliğin Oniki İmam'ı için, on iki mum yakılarak başlar. Alevîlerde, sülûk merasimi sırasında, kurban

olarak bir horoz törenle kesilir. Suçlayıcılar, horoz ötünce mumların söndüğünü ve âlem'in başladığını ileri sürüyorlar. Bu iftiralar, yabancı inançlara karşı –her zaman ve her yerde– söylenenlere benzemektedir. Bektaşîler ve bilhassa Alevîler, bu sebeple, merasimlerini geceleri ve gizlilikle yapma durumunda kalmışlardır; eza görerek ve koşulların zoru ile, sülûk törenleriyle birlikte, kapalı cemiyetlere dönüşmüşlerdir. Bu da kendiliğinden bir gizlilik söylentisi (mythe) yaratmaya yeterli olmuştur. Öyleyse, «Bektaşî sırrı» yoktur diyerek sözü bitireceğim. Bu ancak, bir söylencedir, fakat bütün bir topluluk, onunla, yüzyıllar boyu, önce yanlış anlaşılmış, sonra da eza ve iftiralara uğramıştır. Gerçeği söylemenin artık zamanıdır.

NOTLAR

1. Krş. Âşıkpaşazâde, «*Tevârîh-i Âl-i Osman*», Âlî yayını, İstanbul 1332, s. 204-205; a.g.e., *Osmanlı Tarihleri* I, Çiftçioğlu N. Atsız yayını, İstanbul 1949, s. 237-238.
2. Krş. John K. Birge, «*The Bektashi Order of Dervishes*», London-Hartford, 1937, s. 56-59. *Post-nişîn*, dervişler topluluğunun başı; *tekke*, dervişlerin barınağı; anlamlarındadır.
3. Babaîler Bak.: A. Yaşar Ocak, «*La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII ème siècle*», Ankara 1989, seri VII, no. 99.
4. Krş. «*Kızılbaş Problemi*» konulu yazımız.
5. Krş. A. Bennigsen ve Ch. Lemercier-Qulquejay, «*Lieux Saints et Soufisme au Caucase*», TURCICA, XV, 1983, s. 178-199, ve bilhassa s. 198.
6. Krş. «*Bulgaristan'da, Deli Orman Kızılbaş Topluluğu*» konulu yazımız.
7. «*Bektaşî-Alevî senkretizmini meydana getiren öğeler üzerine araştırmalar*» ve «*Anadolu'da cemaat dışı İslâmlık: Örf dışılık, İnanç karışması, 'Gnose'*» başlıklı yazılarımızda, Bektaşîliği oluşturan çeşitli öğelerin bir çözümlemesi bulunacaktır.
8. Krş. Abdülbakî Gölpınarlı, «*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: 'Vilâyet-Nâme'*», İstanbul 1958.
9. Krş. Elvan Çelebi, «*Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*», hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.
10. Krş. a.g.e., s. 169, mısra 1994-1995.
11. Bu konuyu «*Kızılbaş Problemi*» adlı yazıda inceledik.
12. Krş. «*1826'dan sonra Bektaşîler Tarikati*» konulu yazımız.

II

ALEVİLİĞİN TEMELLERİ

Bektaşîlik üzerine pek çok çalışmalarım oldu: Kökenleri, öğeleri, senkretik (bağdaştırıcı) niteliği. Onun halk biçimi olan Alevîliğe değinmelerim de, hep Bektaşîlikten yola çıkarak ve Bektaşîlik açısından olmuştur. Bu incelememde ise, Alevîlik olarak adlandırılan gelen olgu üzerinde, fakat onu, bütünlüğü içinde yer aldığı Bektaşîlikten soyutlamadan, durmaya çalışacağım. Önce, Alevî öğretisinin temellerini araştıracağım, sonra, başlıca merasimlerinin birkaçına değineceğim. Son olarak, felsefî düşünceleri ve hümanizmaları üzerine birkaç şey söyleyeceğim.

Fakat, konuya girmeden önce, bir kez daha, mühim bir probleme işaret edeceğim: Alevîlik, Bektaşîlikten ayrılamaz. Çünkü her iki deyim de aynı olguya, Türk halk İslâmlığı olgusuna bağlıdır.

Öyleyse, Alevî ya da Bektaşî, hangi deyimi kullanmak daha uygundur? Bektaşîler gibi Alevîler de Hacı Bektaş Velî'den himmet umarlar. Aralarındaki temel fark, sosyal bir farktır. Yüzyıllar boyunca, umumiyetle aşiret çevrelerinden gelmiş, eski göçebeler olan Alevîler, yabanlar olarak kalırlarken, Bektaşîler, kent merkezleri yörelerinde toplanarak, müridleri okumuş çevrelerden gelen bir tarikat oluşturmuşlardır. Bektaşîlik deyiminin, Alevî adlandırmasından daha kullanılır oluşunun sebebi de budur. Sonuncu adlandırma, konunun temeli halkın inanışı olduğu halde, ne yazık ki, siyasî bir yan anlam'a doğru kaymış bulu-

nuyor. Açıklamam boyunca, her iki deyim üzerinde de duracağım ve «Bektaşî», «Alevî» adlandırmalarını bilimsel bir bakış açısından çözümlemeyi bir kez daha deneyeceğim, fakat her şeyden önce, iki zümrenin bu ortak inancını tanımlamaya çaba göstereceğim ve tarikati, bağlı bulunduğu velînin adı ile, «Bektaşîlik» olarak adlandırmayı sürdüreceğim.

Bektaşîlik, öbür mistik Müslüman tarikatlere benzetilemez. Gerçekte, her şeyden önce Bektaşîlik, bir halk dini, daha doğrusu, göçebe halkların dinidir. Yani, Bektaşîlik, özünde, doğa güçlerine, bitkilerin ve mevsimlerin dönüşümlülüğüne bağlı, göçebe bir cemiyetin inançlarının ayırıcı niteliklerini taşır. Zaman kavrayışı, çağdaş cemiyetlerde olduğu gibi, doğrusal ve ilerleyen bir zaman kavrayışı değil, dönen bir zaman kavrayışıdır. Gün, gecenin; baharın yeniden gelişi, kış boyu bitkilerin ölüşünün; yaşam, ölümün yerini alır. Bu, Ebedî Dönüş Çemberi'dir.

Göçebe yaşam, mevsimlere, aynı zamanda doğal güçlere ve yaşamın kaynağı olmasıyla, Güneş'e bağlıdır. Ve Güneş, baş tanrı, insanlığın çeşitli dönemleri boyunca değişik adlar alacak olan, eski Türklerin «Gökyüzü Tanrı»sı, *Gök-Tengrî*'dir. Hatâyî'nin, yani Şah İsmail'in, o kadar güzel ifade ettiği gibi:

«Küntü kenzen sırrı devrinde Muhammed Nûrıdur» (Kenz-i Mahfî Devri'nde Muhammed'in Nûrı vardı).[1]

«Kenz-i Mahfî Devri» ile, Eski Türklerin Gök-Tanrısının Müslüman bir ad'a bürünmesine ve «Ali» adını almasına şaşırmamak gerekir.

Bektaşîliğin tarihi çok eskidir: İlk Türk halklara kadar uzanır. Kökleri, Orta Asya'da, İslâm öncesi çağlardadır ve günümüze kadar sürüp gelmiş bulunmaktadır. Türk halkının derin doğasına kök salmıştır ve Türk halkı var oldukça var olacaktır.

Türkler bir hamlede Müslüman olmuş değillerdir.

İslâmlaşma dönemi yüzyıllarca uzamıştır. Kentli nüfusun İslâmlaşması da, bozkır nüfusununki ile aynı biçimde olmamıştır. Orta Çağ kaynaklarında, henüz Müslüman olmuş veya Müslüman olmayan göçebe Türk nüfusa *Türkmen* adı veriliyor. Ben de, *Türkmen* sözünü bu anlamda kullanacağım.

Yaygın bir biçimde, Orta Çağ Anadolusunda, İran örfünün etkisi altında kalmış bulunan ve Farsça konuşan kentli nüfus, dinin esaslarını medresede öğreniyordu. Fakat, ata inançlarına ve geleneklerine sıkıca bağlı bulunan göçebe ya da yarı göçebe nüfus için durum bambaşka idi. Bu yüzdendir ki, kentli nüfus, Türkmenlere çok iyi gözle bakmıyordu. Onlardan söz ederken *«Etrâk-i bî-idrâk»* ve *«Etrâkin dini zayıf»* deniyordu.

Yüzyıllar boyunca Türkler, yeryüzü dinlerinin birçoğunu tanıdılar: Mani'cilik, Budha'cılık, Nestûrîlik, Ortodoks veya Katolik Hıristiyanlık, hattâ Musevilik. Günümüzde de, Orta Asya'da Budha'cılığa bağlı Türkler vardır: Sarı Uygurlar. Moldavialı Gagauzlar, hatta Karamanlılar, Ortodoks'durlar. Karait'ler de, Musevi'dirler. Fakat başlangıçta Türkler, Şamancı idiler. Bugün de, Sibirya'da ve Orta Asya'da, Şamancı Türkler vardır.

Şaman inançlı Türkler, Gökyüzü Tanrısı *(Gök-Tengri)* ile doğa güçlerine tapıyorlardı: «Toprak» ve «Su» *(yer-sub)*, böylece tanrısallaştırılmış oluyordu. Din öncüleri, birçok işlevleri bulunan *Kam-ozan*'lardı: Onlar, din ulularıı ve aynı zamanda, büyücü, utacı ve çok zengin sözlü edebiyatın saklayıcısı idiler. Türk edebiyatının en eski kaynaklarından biri *Kitâb-ı Dede Korkut*'tur. Dede Korkut, Eski Türklerin Kam-ozanlarını temsil eder.

Selçuklular döneminde Anadolu'da, İslâmlaşmış Türkmenlerin din ulularına *Baba* ve *Dede* de denilmekte idi. Babaların, dinî olduğu kadar siyasî, çok mühim işlevleri vardı: Din büyüğü ve aynı zamanda, boylarının başları idiler. Ünlü,

Sarı Saltuk Dede'nin, aynı zamanda hem dinî, hem siyasî bir işlevinin bulunuşu gibi: XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Türkmen boylarını (muhtemel olarak Çepni'leri) Dobruca yöresine yönelten odur.[2]

Zaman zaman Babalar siyasî bir rol oynadılar. Nitekim 1239-1240'ta, Selçuklu yönetimine karşı, Babaîler Ayaklanması olarak tanınan sosyal nitelikli bir başkaldırmayı Babalar kışkırttılar. Ayaklanmanın başlarından biri, tarihçi Âşıkpaşazâde'nin büyük atası, Baba İlyas-ı Horasanî idi. Baba İlyas'ın taraftarları arasında iki kardeş, Mintaş ve Bektaş da vardı. Mintaş, Baba İlyas'ın saflarında savaşarak öldü. Bektaş, Malya ovasında, ayaklanmanın bastırılışından sonraki kıyım sırasında, kaçarak kurtuldu ve bir münzevi yaşamı sürdüğü Soluca Kara Öyük'e çekildi.[3] Çevresinde bulunanlar arasında, ilerde Osman Gazi'nin kayınbabası olacak olan, Ede Bâlî de vardı. Bunu bize bir XIV. yüzyıl kaynağı, Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi tarafından kaleme alınmış bulunan, Baba İlyas-ı Horasanî'nin *Menâkıbnâme*'si bildiriyor.[4]

Bektaşîlik tek bir günde doğmuş değildir; oluşumunda birçok evreler vardır. Gelişimi yüzyıllar boyu sürmüştür. Kaynakları farklı birçok öğenin birleşimidir. Bu bakımdan, Bektaşîlik bir senkretizm'dir, denebilir.[5]

Günümüzde Türkiye'de, Bektaşîler ve Alevîler olmak üzere, iki ayrı zümre vardır. Bu iki zümre arasındaki fark, öncelikle sosyal niteliktedir. İnançlar aynıdır. Her iki zümrenin de zengin bir halk edebiyatı vardır; hatta edebiyatları aynıdır. Kam-ozan'ın koruyageldiği, Eski Türklerin sözlü edebiyatı, bu edebiyatın temeli olmuştur.

Bu edebiyatın büyük bölümü, sözlü olarak yayılmıştır. Pîr Sultan Abdal'ın ünlü *nefes*'lerinin, önce ağızdan ağıza yayılışı gibi. Bu yüzden, Bektaşî-Alevî şairlerin tenkitli yayınının (édition critique) yapılması güçtür.[6] Merasimler sırasında, nefeslerin okunuşunda, uydurulmuş birçok manzume, asıl

şiirlere karışa gelmiştir. Bu husus, Hatâyî'nin manzumelerinde açık olarak görülür: Vatikan ve Paris kitaplıklarındaki, en eski el yazmalarına dayanan Tourkhan Gandjei'nin yayını[7], Türk ve Sovyet baskılarında[8] Hatâyî'ye atfedilmiş nefeslerle karşılaştırılırsa, başta, Hacı Bektaş'ın adı geçenler ve Tourkhan Gandjei'nin yayınında bulunmayanlar olmak üzere, manzumelerin büyük bir bölümünün ayıklanması gerektiği anlaşılır.

Bektaşî gibi, Alevî de, Hacı Bektaş Velî'ye bağlıdır. Fakat Bektaşîler, yüzyıllar boyunca, müridleri kentli nüfustan oluşan çelebi bir tarîkat durumuna gelmişlerdir. XIX. yüzyılda, 1826'dan sonra, II. Mahmud, Bektaşî *tekke*'lerini kapattığı zaman, Bektaşîler gizlenmek zorunda kaldılar ve evrimci (terakkici) *intelligentzia*'nın doğuşunu hazırladılar. Nitekim, Jön Türkler'in ve Yeni Osmanlılar'ın çoğu Bektaşîdir.[9] Bunlar arasında, Namık Kemal'in güçlü kişiliği anılabilir.[10]

Fuat Köprülü, Alevîleri Bektaşîlere bağlama amacıyla, onlara «Köy Bektaşîleri» diyordu ve bunda haklı idi; çünkü, inançları Bektaşîlerinkinden farklı olmamakla birlikte, umumiyetle ümmî ve tahsilsiz kalmışlardı.

Şimdi, «Alevî» sözcüğüne dönelim. Bilimsel açıdan, bu sözcük yanlıştır. Alevîlerin tarihteki adı *Kızılbaş*'dır: XV. ve XVI. yüzyıllarda, Kızılbaşlar, ilk Safavîler olan, Şeyh Cüneyd, Haydar ve Şah İsmail taraftarı Türkmen boylarıydılar. Kırmızı bir serpuş giyiyorlar, bunun için de onlara *Kızılbaş* deniyordu.

Fakat, *Kızılbaş* sözü, yüzyıllar içinde, küçültücü bir anlama kaymış, ve *Celalî isyanları* adı ile tanınan dinî-sosyal başkaldırma hareketleri dolayısıyla da, «dinsiz âsî» anlamında kullanılmaya başlanmıştır. *Kızılbaş* deyiminin, yerini *Alevî*'ye bırakmış olması bundandır.

Böyle olmakla birlikte, eğer İran'a gider ve bir İranlıya «Men Alevîyem» derseniz, o bundan, sizin Ali'nin soyundan

gelmiş bulunduğunuzu, başka bir deyişle, «Seyyid» olduğunuzu çıkaracaktır.

Alevî sözünün, *Kızılbaş* deyiminin yerini alınası, daha yakın zamandadır. Sadeddin Nüzhet Ergun'un tanınmış antolojisini[11] alırsak, görürüz ki, kitabın birinci cildi, *Bektaşî Şairleri* olarak adlandırılmıştır; XVIII. yüzyıla kadar gelen şairlerin nefeslerini içermektedir. XIX. ve XX. yüzyıl şairlerini kapsayan ikinci cilt, *Kızılbaş-Alevî ve Bektaşî Şairleri* adını almıştır.

Alevî sözcüğünün, sonradan, Suriye'de *Nusayrî*'lere *Alavîler* (Alaouites) denmeye başlandığı zaman, yaygınlaşmış olması muhtemeldir.

Bununla birlikte, *Alevî* sözcüğü kullanışta benimsenmiştir, biz de kullanmayı sürdüreceğiz.

*

**

Coğrafya bakımından, Bektaşîlik ve Alevîlik çok geniş bir alana yayılmıştır: Onlara, hem Anadolu, hem Rumeli'de rastlanır. Bulgaristan'da ve günümüzde hâlâ birçok Bektaşî tekkesinin bulunduğu Yugoslavya'da, öncelikle de Diakoviça'da, Bektaşî ocaklarına rastlıyoruz. Arnavutluk'ta ise, Bektaşîlik, XIX. yüzyılda, Sultan II. Abdülhamid'in hiddetine yol açan, bir Bektaşî Arnavut yönetimin ortaya çıkışına hız vermeye yetecek kadar yaygınlık kazanmıştı.

Doğu'da, İran Azerbaycanı'nda, merkezi Tebriz yöresinde, Ilhçı'da bulunan ve *Kırklar* ya da *Cehelten* adı verilen bir topluluğa rastlanır. İnançları ve gelenekleri, Türkiye Alevîlerininkinden farklı değildir. Hacı Bektaş'a bağlıdırlar ve *Ali' İlâhî*'dirler, yani bütün Alevîler gibi Ali'nin ulûhiyetine (tanrısallık) inanırlar; fakat, *Divân*'ını bir kutsal kitap gibi gördükleri Şah İsmail'i de tanrısallaştırırlar. *Kırklar*, ya da *Cehelten* adı verilenler, Türk'türler.

Yine İran Azerbaycanı'nda, Kürt olmakla birlikte Türkiye Alevîleri ile birçok ortak yanları bulunan Ehl-i Hakk'lar vardır.

Hoy yakınında, *Mohal-i Garagoyun* denen bir yöre vardır; Ehl-i Hakk'ların *Ateşbagi* boyuna bağlı, kırk kadar köyden oluşur. Umumiyetle Kürt'türler, fakat aralarında Türkler de vardır.[12] Bu topluluğu Kara Koyunlu'lara bağlayanlar olmuştur. Tanınmış Doğu-bilimci (Orientaliste) Minorsky'nin tavrı budur[13] ve haksız da değildir. Tarihte, Kara Koyunlu'lar, aşırı Şiîliğe mensup olarak gösterilmişlerdir; fakat muhtemeldir ki, inançları Kızılbaşlarınkinden farklı değildi. Minorsky'nin görüşünde şüpheye yol açan husus, Ehl-i Hakk'ların, büyük çoğunlukla, Kürt olmalarıdır. Fakat yüzyıllarca, Kürtlerle Türklerin yanyana yaşamış oldukları ve doğal olarak aralarında karşılıklı etkileşmelerin bulunduğu bölgelerde dolaştığımızı unutmayalım. Bu zümreler, birbirlerinden, aşılmaz sınırlarla ayrılmış değillerdir.

*

**

Şimdi, Bektaşîliği, tarihî bir çerçeve içine yerleştirmeye çalışalım.

Vilâyetnâme'ye göre Hacı Bektaş, bir Ahmed Yesevî mürîdi idi[14]. Bu, elbette, yalnızca bir söylencedir; zira Ahmed Yesevî XII. yüzyılda, yani Hacı Bektaş'tan bir yüzyıl önce, Orta Asya'da Kazakistan'da bulunan Yesi'de, bugünkü adı ile Türkistan'da yaşamıştı ve ilk Türk tasavvuf tarikatini orada kurmuş bulunuyordu. Timurlenk tarafından onarılmış bulunan türbesi, günümüzde hâlâ bir ziyaret yeridir. Ahmed Yesevî, ilk Türk sûfîsi oldu. Göçebeler arasına İslâm'ı yaydı ve Türkmen boylarının inançlarını yönlendirdi. Hacı Bektaş Veli de, tıpkı

Ahmed Yesevî gibi, göçebe Türkmen halkın yanında bir ermiş, bir sûfî olmuştur.

XI. yüzyılın sonuna doğru Türkler, Anadolu'ya yönelik göçlerine başladılar. XIII. yüzyılda bu göç yoğunlaştı. Moğol yayılışı sebebiyle, Orta Asya'dan gelen Türk boyları, Horasan'dan geçerek, Anadolu'ya aktılar. Bu boyların dinî öncüleri baba'lardı. Horasan yolu ile geldikleri için onlara *Horasan erenleri* deniyordu. Hacı Bektaş Velî onlardan biri oldu. Yukarıda da söylediğimiz gibi, Baba İlyas-ı Horasanî'nin taraftarlarındandı ve muhtemel olarak, onun ardınca gelenlerdendi. Hakkında en iyi tanıklık, XV. yüzyıl tarihçisi Âşıkpaşazâde'ninkidir. İşte, Âşıkpaşazâde'nin söylediği:

«Hacı Bektaş kim Horasandan kalkdı, bir kardaşı daha var idi. Menteş dirler idi. Bile kalkdılar geldiler. Doğru Sivasa geldiler. Ve andan Baba İlyasa geldiler... Menteş yine Sivasa vardı. Anda eceli mukadder imiş. Anı şehîd itdiler... Hacı Bektaş Kayseriden Karayola geldi. Şimdi mezâr-ı şerîfi andadır. Ve hem bu Rûmda dört tayfa vardır kim Müsâfirler içinde anılur: Biri Gaziyân-ı Rûm, biri Ahîyân-ı Rûm, biri Abdalân-ı Rûm ve biri Baciyân-ı Rûm. İmdi Hacı Bektaş Sultan bunların içinden Bâciyân-ı Rûmu ihtiyâr itdi kim o Hâtun Anadur. Anı kız idindi. Keşf ü kerâmâtını ana gösterdi. Teslîm itdi. Kendü Allah rahmetine vardı.

«Suâl: Bu Hacı Bektaş Hazretinün bunca mürîdi ve muhibbi vardur. Bunların bîatleri ve silsileleri nereden olur?

«Cevab: Hacı Bektaş, Hâtun Anaya ısmarladı nesi var ise. Kendü bir meczûb, bûdala aziz idi. Şeyhlikden ve mürşidlikden fârig idi. Abdal Mûsâ dirler idi, bir derviş var idi. Hatun Ananun muhibbi idi...» [15]

Âşıkpaşazâde'ye göre, Abdal Mûsâ, Sultan Orhan zamanında yaşıyordu, ve onun seferlerine katılmış olmalıdır.

Bektaşîler ile ilk Osmanlı sultanları arasında çok sıkı bağlar vardı. Aynı sosyal çevreden, Türkmen boyları içinden

gelmeydiler. Bunun içindir ki, Yeniçeri ordusu kurulduğunda, Sultan, onları Hacı Bektaş Velî tarikatine bağladı.

*

**

İlk Bektaşîlerin inanç ve merasimleri sonradan gelişecek olanlardan çok farklı idi: Bektaşîlik, göçebe Türk halkın inanışlarından kaynaklanmaktaydı ve henüz Türklerin eski törelerinden uzaklaşılmamıştı. Günümüzde de, bu âdetlerden bazıları, Alevîlerde hâlâ korunmaktadır.

Mesela, bir doğumu izleyen ilk günlerde, *Al* adı verilen, insan yiyici yaşlı cinin gelip al ataşıyla yakmasını önlemek için, lohusanın ve yeni doğan'ın başında nöbet tutulması âdeti gibi.

Başka bir örnek: Eski Türklerde biri ölünce, ne zaman ölmüş olursa olsun, cesedi tuza konarak ilkyazın gelişinde toprağa verilirdi. Bu âdet, ruhun yeniden bedene dönmesi (reincarnation) inanışına bağlıdır: Nasıl, gündüz geceyi, ilkyaz kışı izliyorsa, yaşam da öylece ölümün yerini almaktadır ve yeni yaşam, baharda doğa'nın uyanışı ile birlikte başlamaktadır. Günümüze kadar, Alevîlerde de, ülkenin âdetine göre ceset kabre verilmiş olsa bile, gömme merasimi, gömmeler denen mevsimde (mezar mevsimi), yani ilkyazın gelişiyle, Mayıs ayı içinde yenilene gelmiştir.

Bir üçüncü örnek: Şubat ayında, *Hızır Bayramı* denen bir bayram kutlanmaktadır. Bu bayram, on iki hayvanlı takvime göre Şubat ayına rastlayan, eski Türk yeni yılını karşılar. Marco Polo, Seyahatler Kitabı'nda, «Ak Bayram» denen ve Şubat Kutlamaları (Calendes) ile aynı zaman rastlayan bu bayramı anlatır. Bayram boyunca, onun zamanı gibi bugün de, aklar giyilerek kutsal yemekler hazırlanmaktadır.[16]

Fakat, yüzyıllar boyu, birçok cemaat dışı (hétérodoxe) öğe, ilk Bektaşîlerin inanç ve âdetlerine eklendi; ilk öğeler de,

şüphesiz, Ahîlerin merasim ve âdetleri oldu. Ahîlik ve Fütüvvet meslek loncaları, İslâm dünyasında çok yaygındı. Türkçede XIII. ve XIV. yüzyıla kadar çıkan Ahî belgeleri ve Fütüvvetnâme'ler vardır. XIV. yüzyılda, Faslı gezgin İbn Battuta, Anadolu'da bulunan Ahî loncaları anlatırken onların, çok yaygın olduğunu söylüyor. Ülkelerde yolculuğu sırasında da, çoğu kez, Ahîlerin konukseverliklerinden yararlanmıştır. Bu belgelerden, Ahî loncalarla dervişlerin tarikati arasındaki bağın çok sıkı olduğu anlaşılmaktadır. Ahîlerde, Şiî etki hakimdi. Pirleri, Selmân-ı Fârsî idi. Selçuklu yönetimi yıkılınca, XIV. yüzyılın başında, Ahîler, Ankara'da güçlendiler ve kısa süreli bir Ahî devleti kurmayı başardılar. Yönetimleri sona erip istenmez duruma geldiklerinde de, aralarında sıkı ilişkiler bulunan Bektaşîlerin yanına sığınmaya çalıştılar. Bektaşîlerin Selmân-ı Fârsî'ye saygıları Ahîlerden gelmektedir: Selmân-ı Fârsî meslek loncalarının piri idi. *Sülûk* merasimlerinde bele kuşak kuşama âdeti, bir dolu içme ve başka bazı âdetler, Bektaşîlere, Ahîlerden geçmiştir. Ahîlerin katılımı ile, o zamana kadar az çok fark edilen Şiî etki, daha belirginleşmiştir.[17]

XV. yüzyılda, Bektaşîliğe, Hurûfî öğeler de girmeye başlamıştır. Hurûfîlik, Fazlullah Astarâbâdî tarafından yayılmış olan bir tasavvufî öğretidir;[18] insanoğlunun yüzünde ve bedeninde tecelli eden «Elifbâ» (Arab alfabesi) harflerinin ulûhiyeti üzerine temellendirilmiştir. Fazlullah'ın vaaz merkezi Şirvan'da, Bakû kenti idi. 1394'te, Fazlullah, Timurlenk'in buyruğu ile şehit edildi ve müridleri işkencelere uğratıldı. Aralarından bazıları, Hurûfî inançları da birlikte getirerek, Anadolu ve Rumeli'ye göç ettiler. Fazlullah'ın müridlerinin önde gelenlerinden biri, Azerbaycanlı bilginlerin yakın zamanlardaki buluşlarına göre, aynı zamanda onun damadı olan Nesimî idi. Nesimî, aslen, ileri sürüldüğü gibi Iraklı değil, Şirvan'ın, Nesim adı verilen bir köyündendi. Nesimî'nin belirgin kişiliği ve hazin sonu, üzerinde fazlaca takılıp kaldığımız

için yeterince bilinmektedir. Nesimî'den başka, Fazlullah'ın öbür müridleri de Anadolu ve Rumeli'ye göçerek, oralara Hurûfîliğin esaslarını taşıdılar. Başlıcaları arasında, Mîr Alî el-A'lâ ve Refîî vardı. Uğradıkları zulümlerden kurtulmak için, Hurûfîler de, Bektaşî mozayiğini zenginleştire gelmiş bulunan öğretileri ile birlikte, Bektaşîlere sığındılar. Çok zengin Bektaşî-Alevî edebiyatı içinde yedi büyük şair anılır: Nesimî, Hatâyî, Fuzûlî, Pîr Sultan Abdal, Kul Himmet, Yeminî ve Virânî. Bunlardan üçü, açıkça Hurûfî idiler: Başta Nesimî, sonra Yeminî ve Virânî. Yeminî ve Virânî, XVI. yüzyılda yaşamışlardır. Birincisi, Fazlullah'ın ve bütün insanoğlunun, Allah'ın bir tecellisi olduğu açıklanan, *Fâziletnâme*'nin yazarıdır. Virânî ise, yalnız Hurûfî değil, açıkça Ali'ilâhî idi.

Hurûfîlik, Bektaşîliğe sızarken, ayrı bir biçime büründü, Pantheizm ve Anthropomorfizm (Doğa-tanrıcılığı ve insan biçimli tanrıcılık) görünüşü altına girdi. Bunun içindir ki, söz gelimi, *Noktatü'l Beyan* denen Bektaşî niyâzında, şöyle söylenmiştir:

«Âdem'den gayrı Hak taleb idersen ma'rifetu'llah'dan bî-habersin.»

Her insanın yüzünde, Allah'ın adı okunabilmektedir. Bu gerçeği, hiç kimse, yüzyılımızın başında, Hilmi Dede Baba'nın ifade ettiği gibi dile getirememiştir:

«Tuttum aynayı yüzüme
«Ali göründü gözüme»

XVI. yüzyılın başında, Kızılbaş akımı, Bektaşîliğe sızan son öğe oldu. Fakat, silin ez bir iz bıraktı. Bektaşîlik, Kızılbaş akımı ile g nümüze kadar gelen biçimi aldı, ve merasimler, Kızılbaş usullerden derinden etkilendi. Bektaşî mozayiğine, Kızılbaş öğretini katılması ile, Bektaşîlik, açık olarak cemaat dışı (hétérodoxe) bir görünüm kaza dı ve Şiî etki, Bektaşî öğretiye ve merasimlere derin damgasını bastı. Rûhun

yeniden bedene dönüşü (reincamation) inancını ve İslâm görünüşü altında *Ali*'nin adı ile birleşen, eski Türklerin Gökyüzü Tanrısı, Gök-Tengri'ye tapınışı, yukarıda gördük. Böylece, buna; Tanrı'nın Ali adı ile, insanoğlu biçiminde tecellisi de eklenmiş olmaktadır. Ali, sırasında, peygamberlerde, imamlarda, ve asıl, Ali'nin kendisinden, sonuç olarak da, doğrudan doğruya ulûhiyetten başkası olmayan Hacı Bektaş Veli'de, tecelli edebilir. Merasimler sırasında ve başlıca Bektaşî-Alevî merasimi olan *Âyin-i Cem*'de, Kızılbaş etki, her an görülür: Merasim, Hatâyî'nin (Şah İsmaîl), biri Oniki İmam'ı öven bir *nefes*, bir *düvazdeh* olan, üç nefesiyle başlar. Tevhîd'de, Ali'nin adı Allah'ın zikrine karıştığı zaman doruğa (*summum*) ulaşılır:

«Hakk lâ-ilâhe illâllah
«İll' Allah Şah ill' Allah
«Ali mürşid güzel Şah
«Eyvallah Şah'ım eyvallah.»

Katılanlar, coşkuyla kendilerinden geçerek, «Şah! Şah!» diye bağırırlar.

«Şah», *Şah-ı Merdân* Ali'yi bir anma gibi görünüyor. Fakat, Şah İsmaîl zamanında bu, Ali'nin tecellisi, rûhanî şah, Şah İsmaîl'i, yani asrın Şahını da bir anma oluyordu.

Bu, aşağıdaki manzumede olduğu gibi, *Hatâyî Divanı*'nda açıkça görülür:

«Gül, ağaçdan bitdi geldi Şâh'a yoldaş olmağa
«Sırr-ı Şâh idi ezelden geldi sırdaş olmağa
«Yüreği dağ olmayınca bağrı kanlı lâ' l-tek
«Hiç kimin haddi yoktur kim Kızılbaş olmağa
«Küntü kenzen sırrı devrinde Muhmmed nûrıdur
«Kırmızı tâcile geldi âleme fâş olmağa
«İsmi İsmâîl' dur (hem) Zâtı Emîr-el-Mü' minîn...»[9]

Açıklamamı sona erdirmek için, yeterince açık seçik bir örnek daha:

«Allah Allah diying Gaziler din Şah menem
«Karşu gelüng secde kılung Gaziler din Şah menem
«Uçmakda tûti kuşıyam ağır leşker er başıyam
«Men sûfiler yoldaşıyam Gaziler din Şah menem...
«Mansûr ile darda idim Halil ile narda idim
«Mûsâ ile Turda idim Gaziler din Şah menem...
«Kırmızı taclu boz atlu ağır leşkeri heybetlü
«Yusuf peygamber sıfatlu Gaziler din Şah menem
«Hatâyî'yem al atluyam sözi şekerden tatluyam
«Murtezâ Alî zatluyem Gaziler din Şah menem.»[20]

Görüldüğü gibi, Kızılbaş akım ile, Bektaşîlikte, aşırı Şiî eğilim ağır bastı. Şah İsmail kendini Ali sanmaktadır; Ali de, Allah'ın tecellisidir.

*

**

Şimdi Bektaşîliği tanımlamaya çalışalım.

Birinci husus: Bektaşîlik bir Türklük olgusudur. Şüphesiz, Balkanlarda Bektaşîler bulunduğu gibi, oldukça büyük sayıda Kürt Alevî de vardır; böyle olmakla birlikte, Bektaşîliğin kökeni Türk'dür. Merasimler sırasında kullanılan dil Türkçedir ve nefes'ler Türk dilince okunur.

İşte, farklı Alevî köylerde birçok kez işittiğim sözler:

«Hakiki Türk Müslüman bizik.»

«Sünnîlik Arab'dır, Mevlevîlik İranlıdır. Biz Türküz, Türkçe konuşuruz. Âyinlerimizde Türkçe kullanırız.»

Merhum *âşık* Feyzullah Çınar, *nefes*'lerinden birinde,

«Türk dili söyleriz âyinimizde
«Arabî Farisî dili gerekmez»

diyordu. Bu nefesi, ben kendim kaydettim.

İkinci husus: Bektaşîlik örf dışıdır (non-conformiste). Dinin dış biçimlerine hiç ehemmiyet verilmez. Tanrıya inanmak için, ne camiye gitmeye gerek vardır, ne beş vakit namaz kılmaya, ne de Ramazan'da oruç tutmaya.

Halk İslâmlığının tavrı da her zaman bu olmuştur. Bu tavır, Bektaşîliğin, henüz kurumlaşmış bir kardeşler birliği oluşturmadığı bir dönemde yaşamış olan Yunus Emre'nin mısralarında da dile gelmiş bulunmaktadır.

İşte Yunus Emre'nin söylediği:

«Ben oruç namaz içün
«Süci içdüm esridüm
«Tesbih seccâde içün
«Dinledim çeşte kopuz

«Yunus'un bu sözinden
«Sen ma'nâ anlar isen
«Konya minaresini
«Göresin bir çuvalduz»

*
* *

«Bana namaz kılmaz dime
«Ben kılarım namazımı
«Kılar isem kılmaz isem
«Ol Hak bilür niyazımı

«Hak'dan artık kimse bilmez
«Kâfir Müsülman kimdürür
«Ben kılarım namazımı
«Hak geçirdiyse nâzımı»

Üçüncü husus: Bektaşîlik bir senkretizm (syncrétisme)'dir: Değişik kökenli öğelerin karıştığı bir mozayik görünüşü taşır. Bektaşîliği bir «gnose» (bilinç birikimi) olarak tanımlayabiliriz; bütün «gnose»lar, öncelikle de Mani'cilik gibi, kendini kuşatan çevrelerin gelenek ve hattâ inançlarını içinde taşır. Bunun içindir ki, Bektaşîlik, Balkan ülkelerinde, bazı Hıristiyan öğeleri bünyesine almış ve özümsemiştir. Nitekim Bektaşîler, en tanınmışları Hızır'a atf edilen kutlamalar olmak üzere, bazı Hıristiyan azizleri kendilerine mal etmişlerdir. Mesela, Rumeli'de, Mayıs ayında *Hıdrellez* (Hızır- İlyas) adı altında, Saint Georges kutlanmaktadır. Eğer Doğu'ya gidilirse, İranlı ve eski İran dinine bağlı etkilere rastlanır. Mesela, İran'ın Yeni Yılı, 21 Mart, Alevîlerce günümüze kadar kutlanan Nevruz Bayramı olmuştur. Nevruz'dan önce, Mart ayı ortasına doğru, *Haftamal* denen bir bayram vardır ki, ölülerin ruhlarını anmak için kutlanan (*Fravaşti*'ler), eski bir İran bayramına karşılıktır. Mâverâ-yı Kafkas'da ve Orta Asya'da bu bayrama, *Iyd-i Sersale* denir. El-Birûnî (973-1051), bize bu bayramın bir tasvirini bırakmış bulunuyor.[21] Bir başka örnek: Orta Anadolu'da, Ocak ayında, *Kagant* denilen bir bayram kutlanır. Bu sözcük, Fransızcada «Calendrier», İngilizcede «calender», vb. biçimlere girmiş olan Latince *Calendae*'dan gelir. Kagant, Yunan takvimine göre, yeni yılın karşılığıdır. Yani, Hıristiyan kaynaklı bir bayram söz konusudur.[22]

*

**

Bektaşî-Alevî inançlarının, rûhun yeniden bedene dönüşü (reincarnation) inanışına dayandığını gördük. Bazı bölgelerde bu inanış, rûhun sürekli göçü (métempsychose, tenâsüh) inancına kadar gider. Bu, Uygur Türkleri arasında çok yaygın olan Budha'cılığın bir kalıntısı olabilir. Budha'cılık, Selçuk

döneminde, Anadolu'da yaşıyordu; ünlü Ertena ailesi de Budha'cı inanışa bağlı idi.[23]

Ayrıca, Tanrının, insanoğlu suretinde tecellî ettiği inanışı da vardır. Müslüman dönemde, Tanrı, Ali'nin görünüşü altında tecelli eder. Fakat Ali, sırasında, peygamberlerin ve velîlerin sûretinde tecelli edebilir.[24] Nitekim, Hacı Bektaş, bizzat Ali'den başkası değildir.

Ali olgusu derinleştirilmeye çalışılırsa, bunun, bir güneş tanrısallığı olduğu görülür. Ali, görünmesi için dua edilen, doğan gün'le özdeşleştirilmiştir. Bu da bizi, Eski Türklerin Gökyüzü Tanrısı, Gök-Tengriye götürür.

Derin anlamlı bir olayı işaret edeceğim: Alevîler (belki de günah duygusu ile?) kullanmaktan çekiniyor göründükleri *Allah* ismi yerine, *Tanrı*, ya da *Tengri* adını kullanırlar.

İşte, örnek olarak Derviş Ali'nin bir *nefes*'i:[25]

«Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem»

Âdem'in ve sonuç olarak bütün insanlığın tanrısallaştırılması inanışı da vardır. Şeytan, Tanrı'nın, Âdem'in gönlüne girmiş olduğunu anlamadığı için, Âdem'e secde etmemiştir.

Hatâyî, bunu şöyle ifade etmişti:

«Hak'a mazhardurur Âdem sücûd it uyma şeytana
«Ki Âdem donına girmiş Hudâ geldi Hudâ geldi»[26]

Duygu taşkınlıklarına yol açan, Kerbelâ şehitlerinin yüceltilişi de susularak geçilemez. Geleneksel olan on gün yerine, on iki gün süren Muharrem orucu ve *Aşure*, duygusal boşalıma aracı olur. Siyah giysiler giyerler, su içmezler; yalnız, kana kana doyma amacı olmaksızın, ayran ve çay yudumlayabilirler. Bıçak kullanmayı gerektiren hiçbir şey (yani et ve hiçbir katı yiyecek) yemezler; yıkanmazlar ve toprak üzerinde yatarlar. Akşamları, ağıtlar (*mersiye*) okur, Yezîd ve yandaşlarına lanetler yağdırırlar. Ses, alabildiğince ve gözden yaş gelene kadar yükselir.

Yezîd'e ve Şimr'e lanet gibi, Hüseyn'e ve Kerbelâ şehitlerine ağıtlar da, bütün merasimlerde yer alır ve çoğu kez, dizginlenemeyen tepkilere sebep olur: Göğse vurulur, baş duvara çarpılır, hatta bu, toplu çılgınlığa (hystérie) kadar varabilir. Hüseyn, zulme ve haksızlığa uğramanın örneği olur. O, acı çeken insanlığın anımsanışıdır.

*

**

Her ne kadar Alevîler, dinin dış biçimlerine uymasalar da, başta Âyin-i Cem olmak üzere, onların da kendilerine göre merasimleri vardır.

Kent merkezlerinde Âyin-i Cem, Bektaşî *tekke*'lerinde, haftada bir kez, perşembeyi cumaya bağlayan gece yapılırdı. Günümüzde 1983'de, Deli Orman'da, Sevar köyünü ziyaretim sırasında da, böyle idi.[27] Fakat, Dede bulunmayan köylerde merasim, Dede geldiği zaman yapılır. Her dedenin, yılda en az bir kez, ziyaretini elinde bulundurduğu, kendisine bağlı, belli sayıda köyü vardır. Bu ziyaretler sırasında yapılan Âyin-i Cem çok uzun sürer, çünkü töre hukukunu ilgilendiren sorunları çözmede, ondan yararlanılır. Bu sırada, eğer sülûk etmemişse hiçbir Alevî «Cem»e alınmadığı için, *âhiret kardeşi* denen *mûsâhiplik* merasimleri ile birlikte, sülûkler de tamamlanır. Anlaşmazlıklar, töre hukukuna göre yargılanır. Dede, durumları inceler, gerekiyorsa kefaretleri belirler; eğer hak etmişse, cezalıya, «Cem»i yasaklayabilir. Merasimler süresince, eski Türklerde âdet olduğu üzere, kadınlar, erkeklerin yanında yer alırlar.

Topluluktaki anlaşmazlıklar ortaya serilip sonuca bağlandıktan sonra «Cem»e geçilir: Dede tarafından kutsanmış olan kurbanlık koyun getirilir. Ardından Dede, *on iki hizmet*'i yapacak olanı belirler. *Gözcü*, Ali; *Sâkî*, Hüseyn; *Farraş*, Selmân-ı Fârsî; vb. olmak üzere, her biri öte-âlem'den bir

kişiliği canlandıracak ve Cem süresince bir rolü gerçekleştirecektir: Ve *Çerağcı*, On iki Mum'u yakar. Merasim başlayacaktır.

Cem, Arş'da, zaman dışında olagelen Giz'lerin (Mystère) yeryüzündeki tekrarıdır.

Âşık-ozan, bazan Dede'nin kendisi, Yaratılış Efsanesi'ni okur: Tanrı'nın Tahtı üzerinde uçmakta olan Cebrâil'i çağırır, bir ses sorar: «Sen kimsin? Ben kimim?»

Cebrâil, soruyu anlamayarak, «Ben benim, sen sensin.» diye yanıt verir.

Taht, kapalı kalır ve Cebrâil, sonsuz zamanlar süresince, kanatları kan içinde kalıncaya kadar uçar. Nihayet üçüncü kez, Hâtif'den gelen bir ses ona, «Sen yaradansın, ben yaradılanım.» demesi gerektiğini fısıldar. Ve birden, göğün kapıları önünde açılır.[28]

Bundan sonra, oluşunda çok şeylerin geçtiği *Mirac*'a geçilir. Âşık-ozan, Peygamberin mi'râcını anlatan *Miraçlama*'yı okur. Muhammed, önce, kendisine yolu kapatan bir arslana rastlar. Peygamberlik yüzüğünü onun ağzına atar. Daha sonra Ali, yüzüğü kendisine geri verdiğinde, arslanın Ali olduğunu anlayacaktır. Sonra Peygamber, Tanrı'nın tahtına varır. Perde arkasından bir ses işitir, bu ona Ali'nin sesini çağrıştırır. Perdeyi aralar ve Taht'da Ali'yi görür. Ona: «Ey Ali, anandan doğduğunu görmeseydim, sana Tanrı diyecektim. Sana ulaştım, ama sırrına varamadım.» der.

Sonunda, Peygamber Kırklar Meclisi'ne varır: Âyin-i Cem, Arş'da toplanan Kırklar Sofrası'nın yeryüzündeki izdüşümüdür. Muhammed, Meclis'e vardığı zaman, nerede bulunduğunu sorar. Henüz kendisini tanıyamadığı Ali, ona: «Biz Kırklarız ve Kırkımız Bir'iz», der. Peygamber kanıt ister. Ali elini keser ve o an, bütün Kırkların elinde kan damlaları görülür. O zaman Peygamber: «Siz burada otuz dokuz kişisiniz!» der. Kendisine, «İçimizden biri rızk dilenmeye

çıktı» yanıtı verilir; ve hemen kanayan bir el görünür. Rızk dilenmeye gitmiş bulunan Selmân-ı Fârsî bir tek üzüm tanesi ile dönmüştür. Peygamber bu taneyi sıkar ve ondan bütün kırkları esritecek olan şerbeti çıkarır. Muhammed'in türbanı açılır, düşer ve kırk parçaya bölünür. Her biri, bir parçayı alır, beline kuşanır ve semaha kalkar.

Bu meclisin bölümlerini makamla okuyan Âşık, buraya gelince, hazır bulunanlar kalkar, her biri beline kumaş bir kuşak dolar ve dönmeye başlar. Bir çember çizilen bu semahta, kadınlar ve erkekler birbirlerini izler biçimde yer alırlar.

Kurallaşmış bulunan merasim, birçok bölümlere ayrılmıştır: Âşık, önce Hatâyî'den üç nefes okur ki, üçüncüsü Oniki İmam'ı öven bir *Düvazdeh* olmak zorundadır. Sonra, en yüksek nokta olan *tevhîd*'e sıra gelir. Ali adı, Allah ismi ile birleşir. Bu bölümü, hazır bulunanlar, sağa ve sola sallanarak ve «Şah! Şah!» diye haykırarak Âşık ile birlikte okur. Sonra Sâkî, bir kapta su getirir. Âşık, Kerbelâ olayına geçer. Sâkî herkese, hazır bulunanların «Yezîd'e lanet!» diye tekrarlayarak bir yudum aldığı, bir tastan su sunar. Ve Sâkî de «Yezîd'e lanet!» diye tekrar ederek üzerlerine su serper.

Cem, alışılmış dualarla sona erer. Bu arada, kesilmiş, parçalanmış, pişirilmiş olan ve parçaları hazır bulunanlara dağıtılan koyunun yenmesine geçilir.

İşte çok kısaca, Âyin-i Cem'in nasıl yapıldığı. Bununla birlikte, usuller, bölgeden bölgeye farklılıklar gösterir: Deli Ornan'daki gelişme, Orta Anadolu'dakinden biraz ayrılır. Antalya bölgesinde, Tahtacılar'da, daha değişik çizgiler vardır.

Bütün bunlara başkaları da eklenebilecektir. Mesela, Alevîlerin, kol hareketleri de katılan çember oyunları, *Turna*'ların dönüşlerini yansılar. Göçmen kuş, yani göçebeliğin canlı örneği *Turna*, aynı zamanda Ali'nin timsalidir. Pîr Sultan Abdal'ın çok güzel bir şiiri şu sözlerle başlar:

«Hazret-i Şâhın avazı
«Turna derler bir kuştadır...»

Merasimler sırasında yapılan *semah*'lardan biri, her biri Oniki İmam'dan birini temsil eden on iki genç kızın, Turnalar Semahı'dır.

Bitirmeden önce, Alevîlere ait ve Bektaşîlerde bulunmayan çok mühim bir âdet üzerine, birkaç şey söyleyeceğim: Bu, *Musahip* ya da *Âhiret kardeşi* âdetidir.[29]

Her Alevî'nin bir *Musahip*'i olması gerekir. Musahipsiz hiçbir merasime katılınamaz. Musahip, sülûk sırasında, evlenmede, ölüm anında, yaşamın bü ün mühim anlarında hazır bulunmak zorundadır.

Eski Türklerde ve Moğollarda, bir kan kardeşliği âdetinin bulunduğu biliniyor. *Anda* adı verilen bu âdet, Anadolu'da da vardır. Reşidüddin'in «*Oğuznâme*»sinde de *anda* sözcüğüne rastlıyoruz.[30] *And* (yemin) sözcüğü ve *Kan kardeşi* olunurken içilen kanı düşündüren *and içmek* deyimi, *anda* sözcüğünden gelmedir. Fakat *Musahip* âde i, *Kan kardeşi* âdetinin tam karşılığı değildir.

Mahmûd al-Kâşgarî'nin *Dîvânü Lûgat-it-Türk*'ünde, *Musahip*'e yakın bir âdete ras lanmaktadır.[31] Mahmud al-Kâşgarî, her tacir ve her zanaatkârın, ***biste*** adı verilen bir ortağının bulunduğunu söylüyor. Bu, bir ortağı, yani bir *musahip*'i olma âdeti, Anadolu meslek birliklerinde, Ahîlerde de vardı. Her zanaa kârın bir ortağı bulunurdu. Bu âdet meslek birlikleri kökenlidir, fakat Alevîlerde, dinin gerektirdiği bir tören olmuştur.

Musahip merasimi, Arş'da, zaman dışında, masalsı bir merasimin tekrarlanmasıdır: Âlemin yaratılışında, Cebrail, Âdem'e kuşak kuşandırdı; Musahip oldular. İslâmlık döneminde Peygamber, Ali'yi bağrına bastı, Cebrail'in Âdem'e yaptığı gibi, Ali'nin bedenine kuşak doladı; musahip oldular.[32]

Ortaçağ'da, Ahîlerin sülûk merasimlerinde, yeni kalfaya kuşak kuşatılırdı. Göğse kuşak dolama, tıpkı musahip âdeti

gibi, Ahîlerin törenlerinden gelmedir.

Musahip âdetinin sosyal bir niteliğinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Musahipler, bütün yaşam boyunca, karşılıklı yardımlaşmakla yükümlüdürler.

*

**

Son olarak, Bektaşîliğin felsefesi üzerine de birkaç söz söyleyeceğim.

Bektaşîliğin özünde, çok derin bir insan severlik (humanisme) bulunmaktadır. Açık bir zekâ, hoşgörü, komşu sevgisi, bu insan severliğin temelini oluşturur. Her insan, kendini bilmeyi ve komşusunu kardeşi gibi görmeyi öğrenmelidir.

Ne din, ne ırk, ne sınıf ön yargısı; insanlar arasında hiçbir ayırım olmamak gerekir.

İnsan komşusunu,, erkek kardeşi, kız kardeşi olarak görmelidir.

Alevî-Bektaşîlerde, kadının çok saygıdeğer bir yeri vardır; erkeklerin yanıbaşında, bütün merasimlere katılır; bir arkadaş ve bir bacı gibi görülür. Kadının, eski Türklerin aşiret cemiyeti içindeki yeri de budur.

Bununla birlikte, günümüzde Alevîler, çoğu kez geleneksel inançlarının olumlu yanlarını unutmakta, parti çekişmeleri arasında, onları kaybetmektedirler. Bu gelenek ve göreneklerin iyilik temelli yönlerini yeniden canlandırmak ve geliştirmek için, en iyi yol ise, «kültürel» geçmişi ve tarihi iyi öğrenmektir.

Bektaşîliğin buyruklarından biri, «Kendini bil!» der.

Alevî-Bektaşî olmayanlara yönelik bu kısa açıklamamızın, asıl ilgililerin, kendi temellerindeki *gizli hazine*'yi bulmalarında da yardımcı olacağını umuyoruz.

NOTLAR

1. Bak. not 19
2. «*İlk Osmanlıların sosyal kökeni*» adı yazımız, not.
3. Krş. Âşıkpaşazade, «*Tevârih-i Âl-i Osman*», Âlî yayımı, İstanbul 1332, s. 204-206; a.g.e., Çiftçioğlu N. Atsız yayımı, «*Osmanlı Tarihleri*», I, İstanbul 1949, s. 237-238.
4. Krş. Elvan Çelebi, «*Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye*» *(Baba İlyâs-ı Horâsânî ve sülâlesinin menkabevî tarihi)*, hzr. İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.
5. Bak. «*Bektaşî-Alevî senkretizmini oluşturan öğeler üzerine araştırmalar*» ve «*Anadolu'da Cemaat-dışı İslâmlık: Örf-dışılık, İnançlar-karışması, Bilinç-birikimi (Non-conformisme, Syncrétisme, Gnose)*» konulu yazılarımız.
6. Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev N. Boratav'ın kaynak eseri, «*Pir Sultan Abdal*», Ankara 1943 (TTK Basımevi), örnek alınmalı idi; ne yazık ki türünde tek eser olarak kaldı.
7. Krş. Tourkhan Gandjei, «*Il Canzoniere di'Şah İsmail Hatayi*», Napoli 1959 (Istituto Universitario Orientale). Bu eser, bugüne kadar, Şah İsmail *Divan*'ının en iyi yayımıdır.
8. Sadeddin Nüzhet Ergun, «*Hatayî Divanı, Şah İsmail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri*», İstanbul 1956; Azizaga Mamedov, «*Şah İsmail Hata'i, Eserleri*», 2 cilt, Bakû 1966; aynı eser, 1975-1976; son olarak, Nejat Birdoğan, «*Alevîlerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail Hatai*», İstanbul 1991, bir tenkidli basım olmadığından, birçok yakıştırma manzume içermektedir.
9. Bak. «*1826'dan sonra Bektaşîler Tarikati*» konulu yazımız.
10. Krş. «*Namık Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu*» Bir Çağdaş Öncü: Namık Kemal (1888-1988) adlı yazımız İstanbul 1988, s. 39-48; aynı makale, Tarih ve Toplum, Aralık 1988, s. 17-19 (337-339).
11. Sadeddin Nüzhet Ergun, «*Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*», I-II: 19. asra kadar, İstanbul 1955; «*Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri*», III: 19. asırdan beri, İstanbul 1956.
12. Krş. «*Kızılbaş Problemi*» adlı yazımız.
13. Krş. V. Minorsky, E. I., yeni basılış, «*Ahl-i Hakk*» maddesi; «*Notes sur la secte des Ahl-ê Haqq*», RMM, XL, 1920, s. 20-97; Bak. yukarıda, not 12.
14. Krş. Abdülbaki Gölpınarlı, «*Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî (Vilâyet-Nâme)*», İstanbul 1958.
15. Bak. yukarıda, not 3.

16. Bak. «*Alevî âdetleri üzerine notlar: Bazı Orta Anadolu kutlamaları dolayısıyle*» konulu yazımız.
17. Bak. «*İlk Osmanlıların sosyal kökeni*», not 17, 18; «*Alevîlerin bir geleneği üzerine araştırma: Musahip (Ahiret kardeşi)*», not 8,9,10.
18. Bak. «*Fazlullah Astarabadî ve Azerbaycan, Anadolu ve Rumeli'de Hurûfîliğin gelişmesi*» konulu yazımız.
19. Krş. Tourhan Gandjei, a.g.e., s. 233-234 (214. manzume).
20. a.g.e., s. 22, (20. manzume).
21. Bîrûnî'nin metni G. Widengren tarafından anılmıştı: «*Les Religions de l'Iran*», Paris 1968, s. 38.
22. Bak. «*Alevî Âdetleri Üzerine Notlar*».
23. Krş. «*İlk Osmanlıların Sosyal Kökeni*», not 4.
24. Aynı inanışa Ehl-i Hak Kürtlerde rastlanır: Bak. Nûr Ali-Shah Elahi, «*L'Esotérisme Kurde*», Mohammed Mokri'nin çeviri, önsöz ve notları ile, Paris 1966 (Albin Michel), s. 29-32, 127-128 (Ali'nin Hacı Bektaş'da tecessümü). Ayrıca Bak. Mohammed Mokri, «*L'idée de l'incarnation chez les ahl-è Haqq*», Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München, Wiesbaden 1959, s. 496-498.
25. Derviş Ali, hakkında çok az şey bildiğimiz, bir XIX. yüzyıl Kızılbaş şairidir. Sözü edilen nefes, Sadeddin Nüzhet Ergun tarafından yayınlanmıştır: «*Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri*», s. 202. Bu nefes, merhum Feyzullah Çınar'ın repertuarında da yer alıyordu:

Yeri göği arşı kürsü yaradan
Men Ali'den başka Tanrı görmedim
Yaradup kulunun kısmetin veren
Men Ali'den başka Tanrı görmedim.

Binbir ismi var bir ismi Allah
Eğer inanmazsan hem vallah billâh
Adem'i görmüşüm elhamdülillah
Men Ali'den başka Tanrı görmedim.

Cennet-i âlânın altundur taşı
Her ne görür isen hikmettir işi
Yüz yirmi dört bin nebî başı
Men Ali'den başka Tanrı görmedim.

Ali gibi er gelmedi cihane
Ana da buldular dürlü bahane
Yedi kez uğradım ulu divâne
Men Ali'den gayrı Tanrı görmedim.

Derviş Ali'm bu ikrâra belî dir
Dilim söyler ama kendim delidir
Allah bir Muhammed Tanrı Ali'dir
Men Ali'den başka Tanrı görmedim.

26. Krş. Tourkhan Gandjei, a.g.e., s. 155 (252. manzume).
27. Bak. «*Bulgaristan'da, Deli Orman Kızılbaş Topluluğu*» konulu yazımız.
28. Aynı menkıbe Ehl-i Hakk'larda da vardır: Krş. «*L'Esotérisme Kurde*», s. 19-24.
29. Bak. «*Alevîlerin bir geleneği üzerine araştırma: Musahip (Ahiret kardeşi)*» adlı yazımız.
30. Antlık>and deyimi, Karl Jahn, «*Die Geschichte der Oğuzen des Raşid al-din*», Vienne 1969, s. 58-59; ve A. Zeki Velîdî Togan, «*Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi*», İstanbul 1972, s. 65-67'de geçmektedir.
31. Krş. «*Divanü Lûgat-it-Türk*», Besim Atalay çevirisi, III, s. 71.
32. Bak. «*Alevîlerin bir geleneği üzerine araştırma*» adlı yazımız.

III

KIZILBAŞ PROBLEMİ[1]

Burada incelemek istediğimiz konuya girmeden önce, bu makalenin başlığı üzerine açıklamalar yapmamız uygun olacaktır: Bazı tereddütlerden sonra, «Kızılbaş problemi», bize, en uygunu olarak görünmüş olmakla birlikte, hiç olmazsa, bu adı seçerken, niçin bazı güçlüklerle karşı karşıya kaldığımızı açıklamamız gerekmektedir. Gerçekte sorun, karmaşık bir senkretizm'i gözler önüne sererken, ayrılmaz bir bütünün parçası olan bir olguyu anlatma amacıyla rastgele kullanılmış –Alevî, Bektaşî, Kızılbaş– bütün bir terminolojiyi ortaya koymaktadır.

Ele aldığımız konuyu adlandırmada, günümüzde en çok kullanılan deyim *Alevî* deyimidir ve bu makalenin başlığı için de, yalnız incelediğimiz olgu açısından değil, hiçbir tarihî gerçeği karşılamadığı için asıl yer vermek istemediğimiz de odur. Tarihî açıdan Alevî, soyu Ali'den gelen demektir ve bu söz İran'da kullanıldığı zaman da, bu anlaşılır; örf ve cemaat dışı (non-conformiste ve hétérodoxe) bir İslâm mezhebini adlandırmak üzere, Türkiye'de ortaya çıkışı ise, ancak XIX. yüzyıla doğrudur. Nitekim, Sadeddin Nüzhet Ergun, Bektaşî şairler üzerine çok tanınmış eserinde[2], *«Alevî»* sözcüğünü, yalnız XIX. ve XX. yüzyıl şairlerini adlandırmak için kullanmaktadır. Bu terminoloji karışmasına sebep; bir «âsî zındık» anlamına gelen ve «Kızılbaşlık» olgusu köken bakımından bir Türkmen[3] olgusu olduğu halde, birçok durumda «Kürt»le anlamdaşlaşan «Kızılbaş» deyiminin yüklendiği horlayıcı anlam olsa gerektir. Günümüzde «Alevî» deyiminin, giderek

«Kızılbaş» deyimi ile aynı küçümseyici anlama çekilmesi ve gittikçe, «Kürt» sözcüğü ile karışmaya başlaması oldukça şaşırtıcı görünmektedir. Günümüz Türkiye'sinde, eskiden «Kızılbaş»a yüklenmişken bugün «Alevî» deyimine yönelen bir anlam aktarılışı (translation du sens) olgusuna tanık olmaktayız.

Anılan ikinci deyim, *Bektaşî* deyimi, bilindiği gibi geleneğe göre Hacı Bektaş'a kadar çıkan bir dervişler tarikatinin adıdır. Bu tarikat, temelde bir halk tarikati idi ve tıpkı geleneksel kurucusu gibi, uygulamada Müslüman ortodoks'luğa, yani Sünnîliğe her zaman uymasa da, başlangıçta, sonraları aldığı cemaat-dışı nitelikleri göstermiyordu. Fakat bu, daha ileride söz konusu olacaktır.

Kızılbaş deyiminin ise, Şah İsmail'in babası, 1460'da doğan ve 1488'de öldürülmüş bulunan Şeyh Haydar zamanında ortaya çıktığını biliyoruz. O zaman, ilk Safavîlerin kırmızı bir serpuş giyen taraftarlarını adlandırmada kullanılan ve başlangıçta siyasî bir ad olan bu deyim, ilk Safavîlerin dini propagandaları sonucu, temelde Oniki İmam inancına bağlı kalmakla birlikte, *tecelli* (Tanrı'nın insanoğlu suretinde görünmesi), *tenâsüh* (ruhun göçü, daha doğru olarak, biçimlerin kesreti ve ruhun kesret alemindeki göçü) inançları ve bizzat *mazhar-ullah* (yani Allah'ın beşer suretinde tecellisi) olan Ali'nin tecessümü (reincarnation'u, bedene dönüşü) sayılan Safavî hükümdara tapınış ile birleşerek aşırı Şiîliğin bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen bir Şiîlik biçiminin adı oldu. Daha sonra Safavî sülale, Kızılbaş Şiîliğe ait bu öğeleri, İranlı düşünüşe daha uygun bir inanca ulaşıncaya kadar, ayıklamaya mecbur kalacaktır.[4]

En eski kaynaklara ve başta Şah İsmail'in *Divan*'ına bakacak olursak[5]; «Alevî» deyiminin hiç geçmediğini görürüz. Buna karşılık Şah İsmail, taraftarlarını ve kendisini adlandırırken *Kızılbaş* deyimini kullanmaktadır:

«Yüreği dağ, bağrı kızıl yâkut gibi kan olmadan, Kızılbaş olmak kimsenin haddi değildir.»[6]

Şah İsmail ve taraftarları hakkında verilen ve öğretilerini mahkûm eden *fetva*'da, aynı *Kızılbaş* deyiminin, *Râfızî* ve *Mülhid* deyimlerine bağlandığına tanık oluruz:

«Müslümanlar bilün ve âgâh olun şol tâife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebil oğlı İsmâîldür...»[7]

Ahmet Refik tarafından yayınlanan ve bu mezhep mensuplarının mahkûm edildiği belgelerde[8] rastlanan da, hep bu üç deyim, *Kızılbaş, Râfızî, Mülhid* deyimleridir. Bir kez bile olsun, *Alevî* deyimine rastlanmaz.

Bu örneklerden, burada incelenen olguyu adlandırmada en doğru deyimin, «Kızılbaşların dini» deyimi olduğu görülüyor. Bizim, mümkün olduğu ölçüde açıklamaya ve tanımlamaya çalışacağımız da bu, «Kızılbaşların dini» olacaktır.

Uzun yıllar inceleme alanlarım, «Kızılbaş» çevreler ya da bugün onlara dendiği gibi, Anadolu «Alevî» çevreleri oldu. Önceleri, Şiîliğin Kızılbaş görünümü olarak yukarıda tanımladığım inanç biçimiyle karşı karşıya bulunduğumu sanıyordum. Fakat araştırmalarımı, iki yıldan beri aynı olguya daha arkaik biçimde rastladığım İran Azerbaycanı'na uzandırma fırsatını buldum; ve bu bölgedeki gezilerim, beni, görüşümü biraz değiştirmeye zorladı. Söz konusu olan, Şiî bir İslâmlık değil, daha çok, Safavî propaganda ile Şiîleştirilmiş ve sûfîleştirilmiş, Türkmen bir din anlayışı idi. Kökeni Müslüman olmayan, fakat Safavî propagandanın Şiî İslamî bir cila ile kapladığı bu din, daha sonra, şüphesiz XVI. yüzyıldan ve Balım Sultan döneminden başlayarak, bazı bölgelerde, öncelikle de Anadolu'da, başlangıçta muhtemel olarak Osmanlı yönetimince yönlendirilmiş bulunan Bektaşî dervişler kardeşbirliğinin (confrérie) sorumluluğunda, *tarikat* biçiminde kurumlaştı. Gerçekte, bu dönemde Anadolu'da çok yaygın olan ve bir Şiîlik göstergesi sayılmayan, Ali ve Kerbelâ

şehitlerine karşı dindarca bir saygı dışında, Şiîliğin, aşırı ya da aşırı olmayan, hiçbir görünümünü ortaya koymayan bu tarikat, eski Türklerin dinî ve sosyal yaşamlarının basit ve kolay bir İslâmlığa uygulandığı bir halk inanışı biçimini yayması dolayısıyla, Sünnîliğe pek az uyuyor olsa da, halkın din duygusunu karşılıyordu.

Onların, cemaat dışı inanışın (hétérodoxie) hiçbir belirtisini taşımadıklarını görmek için, *Hacı Bektaş Vilayetnâmesi'ne*[9] ya da Hatâyî (yani Şah İsmaîl)'den önce yaşamış ilk Bektaşî şairlere, söz gelimi Kaygusuz Abdal'a[10] bakmak yetecektir. Eflâkî, *Menâkıbu'l-Ârifîn*'inde, Hacı Bektaş'ın, Mevlana Celâleddin Rûmî ile iyi ilişkiler içinde bulunduğunu, beş vakit namaz kılma ve Peygamberin sünnetine harfi harfine uyma gereğini yerine getirmese de, iyi bir Müslüman olduğunu bize söylüyor.[11]

Türk tarihçiler içinde en güvenilir kaynak olan, Babaîler ayaklanmasının önderlerinden Baba İlyas'ın torunlarından Âşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ın, önce Baba İshak'ın ve sonra Baba İlyas'ın müridi olduğunu[12], Bursa yakınındaki İnegöl'de yaşamış bir ermiş kişi olan ve Gazi Orhan'ın kendisine en büyük saygıyı gösterdiği Geyikli Baba gibi[13], onun da bir *meczûb, bûdala azîz*, yani «cezbeye tutulmuş bir velî» olduğunu, müridleri bulunmadığını, tarikat kurmadığını, manevî halefinin bir kadın, «Kadıncık Ana» olduğunu, gerçek anlamda *tarikat*'in de, Kadıncık Ana'nın müridi olan Abdal Mûsâ tarafından kurulduğunu[14], bize haber veriyor.

Eğer, başlangıç dönemleri ayrıntılı incelenirse, Bektaşîler tarikatının, Hacı Bektaş'ın Yeniçerilerin pîri oluşunda teşvikleri bulunan, ilk Osmanlı sultanlarına bağlı olduğu görülür: Nitekim, Yeniçerilere «Hacı Bektaş evladı» deniyordu ve *ocak*'ta sürekli olarak Bektaşîler tarikatinin bir temsilcisi, bir *Vekil* bulunuyordu. Ordu ve seçkin Yeniçeri ortaları ile bu bağları, Bektaşîlerin, Osmanlı İmparatorluğu içindeki,

–etkileri Yeniçerilerin gücüne sıkıca bağlı bulunan ve bu ordu birlikleri ortadan kaldırıldığı anda kesilecek olan–, ayrıcalıklı yerini açıklar.

Anadolu'daki araştırmalarım sırasında da Alevî çevreleri, Bektaşîliğin mirasını benimsemiş olanlara karşı kılan, açık bir zıtlığın varlığını fark edebildim. Merhum Fuat Köprülü'nün, Alevîleri, «Köy Bektaşîleri» diye adlandırarak çözdüğünü sandığı bu problem, bize çok daha karmaşık görünmektedir. Soluca Kara Öyük'te, bugünkü adı ile Hacıbektaş'ta bulunan dergâhları II. Bayezid tarafından onarılan ve zenginleştirilen Bektaşîler tarikati[15], muhtemel olarak, *Kızılbaş* ya da *Râfızî* diye tanımlanan örf-dışı bir İslâmlık uygulaya gelmiş halk kitlelerini, merkezin denetimi altında toplamak ve yönlendirmekle görevlendirilmişti. Anlaşılıyor ki, daha sonra Kızılbaşların aykırılıkları, öğretileri zaten yeterince karmaşık bir dinî senkretizm gösteren Bektaşîler arasına yavaş yavaş sızmayı başarmıştır. Ali'ye ve Kerbelâ şehitlerine karşı halk kitlelerince duyulan derin saygı, elverişli bir zemin oluşturduğundan; Ahî, Gazi ve Abdal çevrelerini saran ve Ali'nin en üstün *fetâ* oluşu dolayısıyla güçlenen bu dindarca bağlılık, ilk Safavîlerin siyasî propagandalarında epeyce kullanıldı. Bu, bizzat Hatâyî'nin kalemi ile kanıtlanmış bulunuyor:

«Şahun evladına ikrâr idenler
«Ahîler Gaziler Abdâllar oldı»[16]

(Şahın[17] evladını kabul edenler, Ahîler, Gaziler, Abdâllar oldu.)

Günümüz Türkiye'sinde Alevî çevreler bu eski durumu çok iyi bilmektedir. Araştırmalarımın başlangıcında, Bektaşîlerle temasa girmek istediğimde, Alevî rehberlerim, belli bir hoşnutsuzlukla, kendileri ile Bektaşîler arasında bir seçme yapmam gerektiğini bana bildirdikleri zaman bunu anlama

imkânı buldum. Bu ise, Alevîlerin Hacı Bektaş'dan himmet ummalarını engellemez; fakat bu da başka bir sorundur, zira Hacı Bektaş, Ali'nin, yani Allah'ın, Anadolulu bir tecellisi gibi görülür. Eskiden, Hacı Bektaş dergâhında, Alevîlerin temsilcisi olarak *dede* ve Bektaşîlerin temsilcisi olarak *Çelebi*, yanyana bulunurlardı: *dede*'nin *silsile*'sinin Ali'ye, Çelebi'nin ise kutsal bir gebelikle, -çünkü Hacı Bektaş'ın döl çocukları yoktu-, Hacı Bektaş'a uzanması gerekmekteydi![18]

Türkiye'de, günümüzde, Alevî adı verilenlerin inançları ile ilgili, daha elle tutulur ayrıntılara geçmeden, 1973 ve 1974 yaz ayları boyunca, İran Azerbaycanı'na yaptığım yolculukların bazı sonuçlarını ortaya sermek istiyorum.

Türkiye'de *Alevî* adı verilen olgu, cemaat-dışı bir din biçimi olarak Türkiye'deki Şiîlik ve Şiî öğeler taşıyan örf-dışı bir İslâmlık, diye tanımlanabilir. Bununla birlikte, Türkiye'de Sünnîlik karşısındaki problemin aynının, resmî Şiîlik karşısında sergilendiği İran'da da, bu örf-dışı öze rastlanır. Orda da, Türkiye'deki gibi inanç ve ameller gizli tutulmak zorundadır; orda da çeşitli iftiralara hedeftirler ve en başta da, bu topluluklarda âdetleşmiş bulunan, Türkler arasında *mum söndü*[19] adı ile tanınmakla birlikte, aynı şekilde İran'da da rastlanan, içki alemli (orgiaque) törenlerle suçlanırlar.

İran'da bu mezhep mensupları, bölgelere göre çeşitli adlarla anılırlar. Karakoyunlu'lar adının çok tanınmış olduğu Mâku-Hoy-Rezâye bölgesinde de, onlara *Garagoyun* denmektedir. Bu, aşırı Şiî oldukları bize söylenen -fakat bu yafta oldukça belirsizdir- Karakoyunluların dinleri problemini ve İslâmlıklarının, hükümdarın çevresi ile sınırlı ve yüzeyde bir cila olup olmadığı sorusunu ortaya getirir.

Hoy-Rezâye yolu üzerinde otuz üç kadar, belki daha fazla, Garagoyun köy vardır; yakınında Çaldıran savaş alanı mevkii bulunan, Siyah Çeşme yöresindeki dağlara yerleşmişlerdir. Hemen yakınlarda, bu Garagoyun mezheplile-

rin de ziyaret edegeldikleri Ermeni tapınağı, Kara Kilise[20] bulunmaktadır. Hoy yolu üzerinde, Mâku ile Kara Ziyâeddin arasında uzanan bu bölge, *Mohâl-i Garagoyun* adı ile tanınır. Bazen *Tork-i Siyah* [21] da denen Garagoyun'lar, sûfî cila eksiği ile, Türkiye Alevîlerininkine çok yakın bir inanış ortaya koyarlar; ve bütün İranlılar gibi, resmî din olarak, Oniki imama bağlı (duodecimains) Şiî inançlı komşuları *Mohâl-i Ag-goyun* sâkinlerine düşmandırlar. Bu da, Garagoyun'lar için olduğu gibi burda da, tarihî çerçeve içinde Sünnî olarak görünen Akkoyunlu'ların dinleri problemini ortaya çıkarır: Yani bu durumda, aynı şekilde, Akkoyunluların Sünnîliğinin de, doğrudan doğruya hükümdar ve çevresi ile sınırlanmış olup olmadığı sorulabilecektir.

Tebriz bölgesinde, Türk nüfus içinde, bu mezheplilere her zaman rastlanır[22], fakat *görmek* fiilinden türetilmiş olan *gören*[23] adı ile tanınırlar. V. Minorsky, *gören* sözcüğünün *guran*'dan geldiğini düşünmüştür. Ancak, Tebriz ve bölgesi *gören*'leri Türk'dürler ve Kürt değildirler.[24]

Tebriz'e 150 km. kadar uzaklıktaki Kara Dağ'da göçebe olarak yaşayan *Şahseven* Türk boyların bir bölümü de *gören*'dir.[25] Kazvin yöresinde, Alamut dağlarında, bu mezhebe mensup başka köyler de vardır. Bunlar, dağlara dağınık olarak serpilmiş ve güç ulaşılabilen köylerdir; aralarından, Abhar dolaylarında bulunan birkaçını ziyaret edebildim, fakat çok geniş bir alana yayılmış bulunuyorlardı.[26] Bunlara, *Sırtâlibi*, yani sırrı arayanlar, adı verilir. Ayrıca, *Garapapah* ya da *Kızılbaş* da denmektedir.[27]

Bütün bu mezhep mensupları, sık kullanılan daha kapsayıcı bir ad altında toplanabilir: bu, onlara daha uygun düşen *Ali'İlâhî* adıdır. Zira Ali'nin tanrısallığı inanışı hepsinde ortaktır; geriye kalan, Ali'nin onlar için ne anlam ifade ettiğini anlamaktır. Aralarında ne kadarı, Ali'nin tarihsel çehresiyle özdeşleşmenin bilinci içindedir?

Bir başka ad, çoğu kez adlandırıldıkları *Ehl-i Hakk* adı da, onlara uygun düşecektir. Fakat bu deyim, bize göre karışıklığa yol açmaktadır. Zira muhtemel olarak daha kapsayıcı bir anlam içerirken ve İran Azerbaycanı'nda yaşayan bu mezhep mensubu Türklere de uygulanabilecekken, V. Minorsky ile daha yakınlarda M. Mokri'nin çalışmaları[28], bu yaftayı bir Kürt inanışa bağlamış bulunuyor. Bu sorun üzerinde fazlaca durmayacağım; çünkü ayrı bir araştırmaya değer bulunan bu konu, Ehl-i Hakk ve Yezîdî ilişkileri kadar, Türk ve Kürt boylar arasındaki ilişkiler problemini de içermektedir. Bununla birlikte, genç Şah İsmail'in ideolojik hareket noktasının, mensupları ancak *Ehl-i Hakk*'lar (Hakk yakınları) olabilecek, *Mezheb-i Hakk* (Hak mezhep) yayıcılığı olduğunu anımsatacağım.[29] *Mezheb-i Hakk* deyimi, Kızılbaş harekete bağlanmış olmalıdır. Bu gerçeğe tanık olarak, Şah İsmail'e atf edilen ve İran Azerbaycanı'nda, Karadağ bölgesinde ağızdan ağıza söylene gelen iki *kelâm*'ı anmak istiyorum; her ikisi de, Abhar'ın 150 km. yakınında, halkı Ateşbagi[30] *hanedan*'a bağlı Ehl-i Hakk Türkler olan, Tazekent köyünden derlenmiştir:

«İsmail'em geldim cihana
«Yire göğe dolanu menem
«Bilmeyenler bilsün meni
«Men Ali'yem Ali menem»[31]

*

* *

«Men Hakkam Hakkdan gelirem
«Oniki İmamın biriyem
«Çahar köşeyi men alıram
«Zât-ı Kudret Ali menem»[32]

Ve işte Ehl-i Hakk arasında yaşamakta olan ve bana M.

Hossein Beikbaghban tarafından, iki eslâf *kelâm*'ı olarak aktarılmış bulunan bir başka söylence: Ehl-i Hakk'lar arasından derlenmiş sözlü geleneklere göre Safavîlerin ataları Şeyh Sâfîeddin, Mezheb-i Hakk'ın kurucusu Sultan İshak'ın çağdaşı idi ve onu ziyaret etmiş olmalıdır. [33] Bu gelenek de, yukarıda andığım iki *kelâm* gibi, Ehl-i Hakk'larla Safavîler arasındaki ilişkiyi doğrulamaktadır. Zaten, Ehl-i Hakk'ların incelenmesi, bu adın değişik zümre ve *hânedân'a* [34] verildiğini, ayrıca, İran Azerbaycanı'nda çok yaygın bulunan ve Türkiye'deki Bektaşîlere şaşılacak derecede yakınlıklar gösteren *Cehelten* ya da *Kırklar*'ın da,[35] bu zümrelerden biri olduğunu bize gösteriyor. Aynı şekilde, Ehl-i Hakk, Cehelten, Ateşbagi, Baba Yadigâri ya da başkaları, farklı zümrelerin hepsinin, farklı derecelerde olsa da Hacı Bektaş'ı tanıdıklarını da işaret etmek isterim: Bir zümre onu, Tanrının bir tecellisi olarak, bir zümre de yalnızca Cebrail'in bir tecellisi olarak görmektedir.[36]

İran Azerbaycanı'ndaki, birçok kolaylığı dolayısıyla *Ali'İlâhî* diyeceğimiz bu mezhep mensupları, Türkiye Alevîlerininki ile ortak temelli bir din ortaya koyarlar. Belirgin noktaları gösterilmek istenirse, bu dinin, Tanrının insanoğlu suretinde tecellisi inanışına dayandığı sölenebilir. İslâmlık döneminde Tanrı, Ali'nin zahir'ine (görünüşüne) bürünmüştür. Bu din, aynı zamanda, ruhun, *dun be dun* (bürünüşten bürünüşe); yani kesret aleminde, biçimlerin sayısız çokluğu içinde sürekli göç ettiği (reincarnation) inanışına da dayanmaktadır: *dun*, Türkçe *don* (giysi), rûhun bedenleşmesi (incarnation, tecessüm) anlamına gelir. Nitekim Hatâyî, «*Bin bir dona girdi dolandı Murtezâ*» (Ali Murtezâ, binbir biçime girdi ve dolanışı varlığı doldurdu.) demektedir.[37]

Aynı inanış, Şah İsmail'e atfedilen ve yukarıda andığımız[38] *kelâm*'da da bulunmaktadır.

Alevîlerle Ali'İlâhi'lerin öbür ortak öğeleri arasında,

İranlıların Nevruz'undan altı hafta önce, «karların erimeye başladığı zaman»a, yani şubat kutlamaları (calendes) dönemine rastlayan başlıca bayramları yer alır. Türkiye Alevîleri bu bayrama «Hızır» adını vermişlerdir; fakat söz konusu olan Aziz Georges'la özdeşleştirilerek mayıs ayında kutlanan Hıdrellez (Hızır İlyas) bayramı değildir.

Ehl-i Hakk Ateşbagi'lerde bu bayram, *Zât-ı Mutlak* (Mutlak Varlık) adına kutlanır. Bazen, Ali'nin «ilâhi varlık» oluşu dolayısıyle, Ali Haydar Bayramı diye anılır. *Cehelten* ya da *Kırklar*'a göre, *Nebî Bayramı*, yani Hıdır Nebî'nin bayramıdır. Bu bayram, 1975 yılı içinde, 11 Şubat salı ve 14 Şubat cuma günleri arasında kutlandı. Her yıl, zaman aynıdır: şubat kutlamaları (calendes) dönemine rastlar; günler değişmez: üç oruç günü, salı, çarşamba, perşembe ve perşembeyi cumaya bağlayan gece başlayacak olan asıl bayram.

Bu bayramın tarihi ise, Oniki Hayvanlı takvime göre [39] ve Marco Polo'nun, «Tatarların, şubat kutlamaları ile aynı zamana gelen yılbaşılarında, (ak) adı verilen kutlama şenlikleri yaptıkları vâki'dir.»[40] diyerek belirttiği üzere, Türk, hatta Çin yeni yılına rastlamaktadır. Aynı şekilde Alevîler, Hızır Bayramı sırasında, ak rengi öne koyarlar: Üç günlük bir oruçtan sonra temizlenilir; hamama gidilir ve beyazın yeğlendiği temiz giysiler giyilir.

Cuma gecesi, bir sofra üzerine ak bir örtü serilir; üzerine un serpilir. Ertesi sabah, at nalı izine benzeyen bir belirti görülürse, bu, Hızır Nebî'nin o eve uğramış olduğunun işaretidir. Bu un ile hemen –Anadolu'da *köme* veya *kömme* adı verilen– kutlama ekmeği yapılır ve bölüşülür. Tebriz bölgesinde, *Cehelten* ya da *Kırklar*'da bu ekmeğe *girde* denmektedir. *Köme*'nin paylaşılmasına, eti aynı şekilde bölüşülen, koyun ve keçi kurbanları katılır. *Cehelten* ya da *Kırklar*'da, kesimler tarlalarda yapılır; Hızır için hazırlanmış, kırılmış, kavrulmuş buğday, *gowud* pişirilir. Bu kutlama yemeği, *kavud* adı altında Orta Anadolu'da da bilinmektedir.[41]

Hoy-Rezaye yöresi Garagoyun'larında, cuma gecesi, insanlar tarlalara dökülürler; muhtemelen bereket töreni olarak bir boğa kurban kesilir ve kanı, ekin alanlarına serpilir. Anadolu'da bu törenden söz edildiğini duymadım. Buna karşılık, İran'da olduğu kadar Anadolu'da da, bu bayramlar boyunca süren ıyş u nûş âlemli (orgiaque) eğlenceler üzerine iftiralı söylenceler yaygındır; fakat yalnızca, anlatılan törenlerin varlığını kanıtlayıcı hiçbir ayrıntının bulunmadığı bir «söylenti» söz konusudur. [42] Bununla birlikte, her iki yanda da, bu bayram günlerinde doğan çocuklara *Hızır* adı verilir.

Uzun zaman, Anadolu Alevîlerinin en mühim kutlamalarının, Kerbelâ şehitleri için tuttukları on iki günlük yası izleyen *aşure* [43] olduğunu düşündüm. Türkiye'de bu yas, İran'da olduğu gibi on gün değil, on iki gündür; yalnız, sözcüğün tam anlamı ile bir bayram değil, aynı zamanda Kerbelâ faciasını anına da söz konusudur. Şimdi, bu on iki günlük anmanın, daha sonra, muhtemel olarak Safavî döneminde, –şubat kutlamalarının, Oniki Hayvanlı Türk takvimine bağlı ve sonradan *Hızır* adını alan eski bir geleneğe dayandığı sıralarda–, aşılanmış olduğunu söyleyebileceğimi sanıyorum. Aynı şekilde, İran'daki Ehl-i Hakk toplulukların, *muharrem* ayındaki resmi yas günleri boyunca, göstermece bir yasa büründüklerini de belirteceğim; çünkü onların inancına göre imam ölmez: Ruhun bedenleşmesi (incarnation) dönüşümüne bağlı olarak, ölüm hemen yaşam'a, yaşam da ölüme döner. Hüseyn, yeniden doğmak üzere ölmüştür, fakat daima bir şehit *dun*'u içinde gelmek üzere ve bu ezelden beri sürüp gelmektedir.

Ne yazık ki, sınırlı bir makalede, bu inançların bütün ayrıntılarını incelemeye imkân yoktur. Bununla birlikte, her iki toplulukta da, farklı derecelerde karşımıza çıkan çok ince bir konuya, Şeytan sorununa değineceğim. Şeytan, ne Anadolu Alevîlerinde, ne Ali'llâhî ya da Ehl-i Hakk topluluklarda kötü

rûhu temsil eder. O, Âdem'in önünde eğilmek istememişse, bu Allah'ı çok sevmesinden ve Allah'dan başkasının önünde secde etme düşüncesini kabul etmeyişindendir. Şeytan, Tanrı'ya aşırı sevgisinden dolayı günah işlemiştir. Bu sebeple, ruh göçü dönüşümünde (cycle des reincarnations), Tanrı'nın her zaman, en yakınında yer alır. Ali, Tanrı'nın tecellisi olunca, onun kölesi Kamber'de de Şeytan tecelli eder. Ehl-i Hakk'larda, Şeytan'ın bedenleşmelerinden (incarnation, tecessüm) biri de Melik Tâus'dur. Melik Tâus bizi, inançlarında Alevîlerle ve dahası Ehl-i Hakk'la, hiç şüphe götürmez bazı ortak noktalar bulunan Yezîdî'lere götürür. Yezîdî törenlere katılabilenlerin yazdıklarına göre, onların, Melik Tâus adını verdikleri ve *horoz* görünümünde düşündükleri bir ulûhiyet biçimine taptıklarını biliyoruz.[44] Siirtli bir eski Yezîdî'nin tanıklığına göre, Anadolu'da Melik Tâus'a *horoz* denmiştir.[45] Yezîdî merasimlerde de, horoz resmi bulunan bir alem dolaştırılır.[46] Horoz, öncelikle beyaz horoz, Alevîlerde bir saygı konusudur. Başta sülûk merasimi veya iki talib'in *musahip* ya da *kan kardeşi* [47] oluşları olmak üzere, her büyük vesilede bir horoz kesilmesi gerekliliktir ve bu horoz Cebrail[48] adını alır. Bu konuda, Elbistan yöresinde, bir Alevî köyde bulduğum, «Buyruk» adı verilen ve Ca'fer-i Sâdık'a atfedilen, fakat gerçekte Şah İsmail dönemine ait, –çünkü bu metinlerde Hatâyî çok büyük bir rol oynamaktadır–, pek mühim bir eserin tanıklığına başvuracağım; bu eser, bütün Alevî merasim ve törenlerin tasvirini içermektedir.[49] «*Oğlan ikrârı almanın tarifi beyânındadır.*» (Bir gencin sülûkü nasıl aldığının tasviridir) başlıklı bölümde şöyle yazılıdır:

«İptida, Cebrail kaç tane ise ayrı ayrı tekbirlenecek. Ve Cebrailin sağ kanadı sağ gözü üzerine tutulacaktır. Sonra delil uyanacak, döşek atılacak... Selmân-ı Ferraştan sofra gelecek.[50] *Sonra Cebrailler gelecek. Gerek mürşid gerek rehber, kendi bir lokma alınca birer lokma da çocuklara* [51] *kendi*

Cebraillerinden (İkrarınız kaim olsun) deyip verilecek.. Ma'lûm ola ki, evvel hangi Cebrail tekbirlenir ise, sofraya iptidâ ol Cebrail gelecektir.»

İşte, bir başka tanık: Topkapı sarayı kitaplığında, sultanlara ait Hazine Dairesi'nden gelen bir *Mi'racnâme* bulunmaktadır: *Hazine 2154* kayıt numaralı, el yazması.[52] Kitap tamamen tahrip olmuş, yalnız minyatürler, muhtemel olarak çok güzel oluşları sebebiyle korunmuştur. Minyatürler, İranlı ressam Ahmed Mûsâ'ya ait olsa gerektir; yazma da, Şah İsmail'in oğullarından Behram Mirza'ya ait olmalıdır. Eser, şüphesiz, Tebriz'in Osmanlılar tarafından alınışlarından biri sırasında elde edilen ganimetle gelmedir. Minyatürler, Peygamber'in Burak üzerinde Mirac yolculuğunu canlandırmaktadır. Peygamberi, Burak'ın üzerinde, Tanrı katı olan *arş*'ın bulunduğu Yedinci Göğe doğru uçarken görürüz. Sonra cennetin kapısından Rıdvan tarafından alınmıştır, ve ardında bir melek ordusu ile birlikte Cebrail kendisini karşılamaktadır. Cebrail onu Tanrı'nın Katı'na çıkaracaktır: Tanrısal Taht'ta ise, önünde meleklerin el açıp durdukları ulu bir beyaz horoz yükselmektedir.[53] *Mi'râcnâme*, incelediğimiz olgu açısından, öncelikle ehemmiyetli bir metindir; çünkü Alevî'lerin veya Ali'llâhî'lerin *«cem»*i, Peygamber'in, –ünlü Kırklar Meclisi'nin gerçekleştiği–, gökyüzü yolculuğunun, yeryüzündeki tekrarından başka bir şey değildir. İşte, Sivas yöresinden bir Alevînin tanıklığı: «Alevîlerde Cem demek Kırkların Cem'ini taklit etmek, yani onu canlandırmak» demektir.

İran'ın *Cehelten* ya da *Kırklar*'ının, adlarını burdan almış olmaları muhtemeldir. Peygamber, hazır bulunanları kendinden geçiren üzüm suyunu bu Cem sırasında sıkmış ve dağıtmıştı: Bu bir tek üzümün suyu ile kendilerinden geçen Kırklar, kalktılar; coşku ile *semah*'a giren Muhammed'in, kayıp düşen ve kırk parçaya bölünen türbanından kuşak yapıp bellerine kuşandılar; Allah aşkına, Hakk-Muhammed-Alî

aşkına, *pervâne*'ler gibi dönmeye başladılar. Alevîlerin semah'ının kaynağı budur. Merâsimin, Şah İsmail döneminde doğmuş olduğunda şüphe yoktur. *«Buyruk»*ta, *«iki talibi musâhip eylemek beyânındadır»* başlıklı bölümde, «ilk kural: Hatâyî'den üç *nefes* okunacaktır.» denmektedir. Daha önce söylediğimiz gibi, Hatâyî bu kitapta sürekli anılmıştır.

Peşpeşe iki yaz kaldığım Hoy yöresinde, bir Garagoyun köyde, bizzat Han Ateş'den gelen[54] ve bir Ateşbagi şeyh olan köy ağası, bana, Anadolu Alevîleri ile kendilerinin aynı dine bağlı bulunduklarını, fakat Alevîlerin Şah İsmail tarafından sûfîliğe kaydırıldığını, Bektaşîler tarafından da, kurumlaşmış *tarîkat* biçimine yönlendirildiklerini; kendilerinin ise öğretilerini, saflığı ile koruduklarını ifade etti.

Bu bize, ilk Safavîlerin din politikalarının evrelerini tarihî biçimiyle yeniden tasarlama imkânını verecektir. Kendilerini, –tanrısallığın insan kişiliğinde tecellîsi ile rûhun *dun be dun* göçü inanışına dayalı–, Müslümanlık dışı öğretilere bağlanmış Türkmen bir çevre içinde bulan ilk Safavî reisler, siyasî propagandalarında, bu inançlardan yararlanabileceklerini anlayarak, bu mezhep mensuplarının ana öğretilerine uyarlanmış, sûfî ve Şiî, İslâmî bir cila yaydılar. Daha sonradan Anadolu'da, muhtemel olarak Osmanlı yönetiminden gelen bir istekle ve örf dışı (non-conformiste) kitleyi Sünnîlik bayrağı altında toplama amacıyla, bu mezhep mensupları, *tarîkat* halinde kurumlaşmış, halka yakın bir kardeşler birliği (confrérie) oluşturmaya yöneltildiler. Fakat Bektaşîler içinde, cemaat dışı (hétérodoxe) öğeler çoğaldığından, kılıç iki yanlı işledi.

Burada bir açıklama yapacağım: Bektaşîler üzerinde çalışan bazı bilginler, tarîkat içinde Hıristiyan öğelerin ehemmiyetini abartmışlardır. Bununla birlikte, umumiyetle sûfî tarikatlerde görülen, çevreye uyum sağlayabilirliğin, Bektaşîlik'te de söz konusu olduğunu belirtmek isterim. Bu sebepledir ki Bektaşîlik, Hıristiyan çevreye yerleştiği zaman,

bu öğeleri sindirebilmiştir. Fakat, burada, temel olmayan, ayrıntı bir sorunun söz konusu olduğunu unutmamak gerekir: Tıpkı, Balkan ülkelerinde, Ortodoks Grek dinin etkisine borçlu bulunulan bazı ayrıntılar; söz gelimi, St. Georges'un[55] karşılığı olan Hıdrellez (Hızır-İlyas) bayramı ya da Hacı Bektaş'ın Greklerdeki karşılığı St. Charalambos[56], yahut sahte Müslüman azizlerce özümsenmiş bulunan, başta St. Serge[57] vb. öbür Hıristiyan azizler gibi.

Başka bölgelerde, mesela Sivas *vilayet* bölgesi içinde veya eski Ermeni krallığının bulunduğu Kilikya'da da, Ermeni etkiden kaynaklanan ayrıntılar vardır. İran Azerbaycanı'nda, Garagoyun topluluklarca ziyaret edilen Kara Kilise (St. Thadée)'den daha önce söz ettim. Bu kez Sivas bölgesinde, Julien takvimine göre yeni yılın karşılığı 13 Ocak'a rastlayan ve *Kagant* adı verilen bir bayramın kutlanışını örnek olarak anacağım: Bu bayram 10 Ocak'ta başlar, üç gün oruçtan sonra Julien takvimine göre yılın ilk günü şenliklerle kutlanır. Bana, bu *Kagant* deyiminin Kürt kökenli olduğu ifade edilmişse de gerçekte, Batı Ermenistan'da, yeni yıl anlamına kullanılan Ermenice bir deyim söz konusudur.[58]

Fakat bu olgunun senkretik (bağdaştırıcı) çizgilerinin, eski İran dinleriyle ilgili öğelere uzanması ve aynı şekilde, pek iyi tanımadığımız, eski Kürt dinlere bağlı ayrıntıların bulunması da muhtemeldir: Burada öncelikle, İran kaynaklı olan ve şüphesiz Yezîdî'lerin Melik Tâus'una bağlı olması gereken Horoz tapınışı ile eski dualist (iki tanrılı) inançlardan gelmesi muhtemel Şeytan'a tapınış (culte) öğelerini düşünüyorum.

Bunun dışında, yalnızca kitabî bilgilere, ilgili alanlarda kısa süren dolaşmalara dayanan veya insanlarda güven duygusu uyandırmayan ya da az çok güvenilmiş birtakım aracılar dışında, halkla iletişim kuramayan çalışmalarla; Alevî, Bektaşî ve başka merasimlerde, günah çıkarına (confession), ekmek ve şarap (communion) törenlerini bulduklarını sananlar, yanlış bir

yola sapıp kalmışlardır: Alevîlerin sözde «günah çıkarma»ları, *dar* ya da *düşkünlük*, cemaatin reisinin, kendi boy ya da köyünde, yasaları bizzat yaptığı, ceza veya kefareti belirlediği zamanlardaki aşiret hukukuna dayanır. Bunun, Hıristiyanların günah çıkarmaları ile hiçbir ilgisi yoktur. Alevî ve Bektaşîlerde «kudas» (communion) ayininden izler bulunduğu da sanılmıştır: Oysa bir dolu içme, Kırklar Sofrası'nda, Muhammed'in sıktığı üzümün suyundan (bazen üzümü sıkmış olan Ali'dir) Kırklar'ın içerek kendilerinden geçtikleri ve semaha girdikleri anın anılışıdır. *Âyin-i Cem* sırasında tekrarlanan, yaratılıştan'dan önce, arş'da yapılan merasimdir; bunun da Hıristiyanların ekmek ve şarap töreni ile (communion) hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Biz, burada, «Kızılbaşların dini»nin somut bir tasvirini vermekten çok, bu dinin kaynaklarına çıkmaya çalışarak sorunu derinleştirmek istedik. Ancak, uzun araştırma yıllarına ve incelediğim çevrelerle sürekli bir temasa rağmen, hâlâ karanlık birçok noktanın kaldığını ve durmadan yeni öğelerle karşılaştığımı kabul etmeliyim. Bununla birlikte, bu karmaşık problemi aydınlatmada bir nebze katkımızın olacağını umuyoruz.

NOTLAR

1. Bu makale, 28 Şubat 1975 cuma günü, Münich Üniversitesinde (Institut für Geschichte und Kultur des Nähen Orients)'de, bir konferans konusu yapıldı.
2. Sadeddin Nüzhet Ergun, *«Bektaşi Şairleri ve Nefesleri»*, cilt 1-2: *19. asra kadar*, İstanbul 1955 (2. baskı; 1. baskı 1944'te yapılmıştır ve 1930'da yayınlanmış bulunan bir ilk denemenin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş yayınıdır); cilt 3: *«Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri»*, *19. asırdan beri*, İstanbul 1956 (2. baskı).
3. *Türkmen* sözcüğünü, medrese öğretimi ile eğitilmiş ve İslâmlaşmış, yerleşik kentli nüfustan ayırabilmek amacıyla, Osmanlı öncesi ve Osmanlı İmparatorluğunun ilk yüzyılları dönemi, göçer ya da yarı-göçer Türk topluluklar için kullanıyoruz.
4. Krş. Jean Aubin, *«La Politique Religieuse des Safavides»*, Le Shi'isme Imamite (Colloque de Strasbourg 6-9 mai 1968), Paris 1970, s. 235-244 (ve bilhassa 238-240).
5. Şah İsmail Divanı'nın en iyi yayını Tourkhan Gandjei'ninkidir: *«Il Canzoniere di Şah İsmâ'îl Hatâ'î»*, Napoli 1959. Her ne kadar bir edisyon kritik değilse de, şimdiye kadar bilinen en eski yazma nüshaya (Bibliothèque Nationale de Paris, Supplément Turc, 1307, tarih: 948/1541) dayanmaktadır. Şah İsmaîl'in Divan'ı Türkiye'de de yayınlanmıştır: Sadeddin Nüzhet Ergun, *«Hatayî Divanı: Şah İsmail-i Safevî, Hayatı ve Nefesleri»*, İstanbul 1956 (2. baskı). Sovyet Azerbaycanı'nda da Aziz Aga Memmedov tarafından yapılmış bir yayını vardır: *«Şah İsma'il Hatai, eserleri»*, 2 cilt, Bakû 1966 ve 1973. Fakat, bu son iki yayın, birçok yakıştırma manzume içermektedir.
6. *«Yüreği dağ olmayınca bağrı kanlu la'l teklhiç kimin haddi yohdur Kızılbaş olmağa»*: Krş. T. Gandjei, s. 134 (214. manzume.)
7. Bu *fetvâ*, henüz şehzadeliği sırasında, 1511-1512 yıllarında, Şah-Kulu isyanında, I. Selim'in yönlendirmesi ile, Müfti Hamza tarafından verilmişti. Bu belgenin birçok kopyası vardır: *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivleri*, No. 6401, 5960, 12077. Fetvâ, İbn Kemal'in Râfızî'leri ve onların öğretilerini mahkûm eden *Risâle*'si gibi, şiîliği Müslüman ortodoksluğun çerçevesi dışına atmak ve 1512'de tahta çıkışıyla I. Selim tarafından resmen açıklanan Kızılbaşların imhası emrine meşrûluk kazandırmak amacında idi. Krş. Şehâbeddin Tekindağ, *«Yeni kaynak ve vesikaların ışığı altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi»*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, Mart 1967, İstanbul 1968, s. 52-56, 77-78.

8. *«On altıncı asırda Râfızîlik ve Bektaşîlik»*, İstanbul 1932.
9. Krş. Abdülbaki Gölpınarlı, *«Menâkıb-i Hacı Bektaş-ı Velî: (Vilâyet-Nâme)»*, İstanbul 1958.
10. Sadeddin Nüzhet Ergun, *«Bektaşî Şairleri ve Nefesleri»*, cilt I.'de, Hatâyî'den önceki şairleri ve öbürleri arasında Kaygusuz Abdal'ı okumak yetecektir; bununla birlikte problem ortaya koyan bir şair vardır ki, bu, Bektaşî Tarikatinin kurucusu Abdal Musa'dır. (Bak. Âşıkpaşazâde, *«Tevârîh-i Âl-i Osman»*, Âlî yayını, İstanbul 1332, s. 205; a.g.e., Çiftçioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, I, İstanbul 1949, s. 235, 238. Bu şaire atf edilen mısraların asıl metinler olduğundan emin olunamaz.
11. Krş. Tahsin Yazıcı yayını, *Türk Tarih Kurumu*, III. seri, No. 3, cilt I, Ankara 1959, s. 381-383, 498.
12. Âşıkpaşazade'ye göre, Bektaş ve kardeşi Mintaş, Baba İlyas'a bağlı idiler: Krş. Âlî yayını, s. 204; *Osmanlı Tarihleri* I, s. 237. Bektaş'ın, Baba Resûl yani Baba İshak'ın bir mürid'i olduğunu bize söyleyen Eflâkî'dir: *«Menâkıb-ul Ârifîn»*, Tahsin Yazıcı yayını, I, s. 381.
13. Krş. Âşıkpaşazâde, Âlî yayını, s. 205; a.g.e., *Osmanlı Tarihleri I*. s. 238.
14. Krş. Âşıkpaşazâde, Âlî yayını, s. 205; a.g.e., *Osmanlı Tarihleri I*, s. 238.
15. Krş. Abdülbâkî Gölpınarlı, *«Menakıb-i Hacı Bektaş-ı Veli (Vilâyet-Nâme)»*, s. XXV, 92.
16. Krş. Tourkhan Gandjei, *«Il Conzoniere di Şah İsmâ'îl Hatâ'î»* s. 15. (13. manzume).
17. *Şah* sözcüğü burada, *«Şah-ı Merdan»* (Merdler Şahı), Ali'yi işaret etmektedir.
18. Geleneğe göre Kadıncık Ana, Hacı Bektaş'ın abdest aldığı suyu içerek, iki çocuk dünyaya getirmişti. Bak. *«Vilâyetnâme»*, s. 26-39; J.K. Birge, *«The Bektashi order of Dervishes»*, London 1937, s. 28.
19. En yaygın ve en kalıcı iftiralardan biri, bu mezhep mensupları gece toplantılarında «mumları söndüreceklerdir» ve âlemler yapacaklardır, şeklinde olanıdır. Bu karalayıcı suçlamaya bütün resmî belgelerde rastlanır. Yukarıda (Not: 7'de) adı geçen Müfti Hamza'nın fetvasında da buna telmih yapılmıştır. Ve işte Ahmet Refik'in yayınladığı bir belgeden alınan başka bir örnek: «.... mezkûr Hâcı Yügü nâm karyede Kara Receb nâm kimesne .... Kızılbaşdır. Kendü emsâli Kızılbaşlar ile cem' olub gece bir tenhâ eve girüb saz ve çalku vesayir âlâti levhile muhtelitler olub ba'dehû şem'i söyündürüb biri birinin avretin tasarruf iderler.» (*«Osmanlı Devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik»*, s. 29, belge 35: *Kastamonu ve Taşköprü'deki Kızılbaşların tecziyesine dair.* Belgenin tarihi: 979/1571). Burada söz konusu olan, bir kadının kocası hakkındaki ihbarıdır. Şimdiye kadar, böyle bir olayın hiçbir belirtisine rastlamadık.
20. Kara Kilise'de, yakınında bir sonraki yüzyıla ait daha büyük bir başka kilisenin de yer aldığı, bir XIII. yüzyıl Ermeni kilisesi yer almaktadır. 27 Temmuz günleri, ziyaret için birçok insanın geldiği her iki kilise de St.

Thadée'ye vakf edilmiştir. Restorasyon çalışmaları, bu kiliseleri ziyaret edebilmemi, Garagoyun da denen «Tork-i Siyah'ların zaman zaman kiliseye gelerek mumlar yakıp adaklar adadıklarını bize söyleyen ve hepsi Şafiî Kürt'lerden oluşan –ki Garagoyunaların ekmeğini yemeyi kabul etmiyorlardı– işçilere sorular sorabilmemi, inceliğine borçlu bulunduğum M. Martin'in yönetiminde yürütülmekteydi. Burada, fazla mühimsenmemesi gereken ve sık rastlanan bir karma inanç (culte mixte) olgusu söz konusudur. Bu iki cemaat arasında hiçbir düşmanlık olmadığını gösterircesine, Ermeni köylerin Garagoyun köyler arasına serpilmiş bulunması gerçeği ise bundan daha az ehemmiyetli değildir.

21. Bu *Tork-i Siyah* deyiminin, «Garagoyun»un değişik bir bağlamdaki karşılığı (transposition) olduğu şüphesizdir.
22. Bu açıklamayı, Türk nüfusla, ayrıca birçok ortak noktaları bulunan Ehl-i Hakk Kürtleri ayırabilmek için yapıyorum.
23. Bu deyimin anlamını, Tebriz'de olduğu kadar, Mâku'da, Rezâye'de de birçok «gören»e sordum; Türk kaynaklar söz konusu olduğunda, yanıt hep aynı oldu: *«Gören ya'ni görmüş»* (yerel söyleyişle: cören ya'ni cörmüş). Mâku'da, bana: *«Ta'ifa Cören'e Garagoyun derler.»* (*Cören* cemaate «Garagoyun» adı verilir), dendi. Tebriz'de, Karapapah'ların da «Cören» oldukları ifade edildi.
24. Bak. V. Minorsky, El, yeni basım, *«Ahl-è Hakk»* maddesi; *«Notes sur la secte des Ahl-è Haqq»*, RMM, cilt XL, 1920, s. 20-97. Bununla birlikte, Kermahşah bölgesinden bir Kürt rehberimin bana, Gören'in, bir halkın adı olduğunu ve merkezlerinin Kermahşah'da bulunduğunu söylediğini de belirtmeliyim. Öte yandan, *«La Religion de Vérité. Enquête de sociologie religieuse chez les Ahl-è Hakk d'Iran»* konulu âlimane tezini yakınlarda tamamlamış bulunan M. Hossein Beikbaghban, muhtemel olarak Şiî çevrelerden gelen üçüncü bir açıklama daha ortaya koydu: *Gören*, Türkçe *kör* sözcüğü ile Farsça *«-ân»* çoğul ekinin birleşmesinden meydana gelmiştir; «körler, görmeyenler» anlamındadır.
25. Bu bilgiyi, yukarıdaki çalışması sırasında, Şahseven *gören*'lerle birlikte kalan M. Beikbaghban'dan alıyoruz.
26. Bu bölge daha iyi incelenmeye değecektir. Biz, bu araştırmaları, yolumuz üzerinde bulunan ve araba ile ulaşılabilen köylerden geçerken yaptık. Zanaatkâr, küçük esnaf, küçük memur, az ya da çok okumuş kaynaklarımızın tersine, bir parça kabul gördüğümüz her yerde, tamamiyle ümmî insanları muhatap aldık.
27. Bu bilgi Tebriz kaynaklıdır: Bak. Not: 23.
28. Minorsky'nin çalışmaları için bak.: *EI*'de yer alan bibliyografya, yeni basım, *Ahl-è Hakk* maddesi (bak.: Not. 24); M. Mokri'nin çalışmaları için, diğerleri arasında bak.: Nûr Alî-Shâh Elâhî, *«L'Esoterisme Kurde - Aperçus sur le secret gnostique des Fidèles de Vérité»*, M. Mokri'nin çeviri ve açıklaması ile, Paris 1966; *«Shah-Name-ye Haqiqat»*, cilt I,

Téhéran-Paris 1966; *«Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle»* (Dawra-y Damyari), Wiebaden 1967; *«Contribution scientifique aux études iraniennes»* (recherches de Kurdologie), Paris 1970.

29. Bu bilgimiz, Hassan Pirouzdjou'nun, Aralık 1974'te Sorbonne'da savunduğu, yayınlanmamış tezine dayanmaktadır: *«L'Iran au début du XVI esiécle -Étude d'Histoire Écomomique et Sociale»*, s. 40, 169; Yazarın gönderme yaptığı kaynaklar şunlardır: *«A Chronicle of Safavis, beign the Ahbanu't-tavârîkh of Hasan-ı Rûmlu»*, C.N. Seddon yayını, I, Baroda 1931, s. 61; Eskandar Beyg Torkman, *«Tarih-è 'âlem-ârâ-yé abbâsî»*, İrac Afşar yayını, I, Teheran 1340, s. 28; Fazlı Esfahani, «Afzalottavarih», ms. Britisih Museum Or. 4678, yp. 94, 116, 129-130, 175, 276; Jean Aubin, *«Sah Isma'il et les notables de l'Iraq Persan»*, Journal of the economic and social history of the Orient», cilt II, Bl. I, 1959. s. 51.

30. Ahar'a 150 km. kadar uzaklıkta, Karadağ'da, Tazekent köyünden derlenmiş bulanan bu *kelâm*'ları bize M. Hossein Beikbaghban haber verdi. Tazekent, Ehl-i Hakk Ateşbagi Türklerin oturduğu bir köydür.

31. اسمعیلم کلدیم جهانه
یره کویه دولو منم
بیلمین‌لر بیلسن منی
من علیم علی منم

32. من حقم حقدن کلیرم
اون ایکی اما من بیریم
چهارکوشه‌یی من آلرم
ذات قدرت علی منم

33. Bu bilgiyi, M. Hossein Beikbaghban'ın derlediği ve tezinde söz konusu ettiği bir sözlü geleneğe borçluyuz. Bak.: Not. 24.

34. On beş ehl-i hakk Hanedan vardır; bu sorun M. Hossein Beikbaghban'ın tezinde ayrıntılarıyle incelenmiştir.

35. *Cehelten* ya da *Kırklar*, aynı anlamda olan bu deyimler, muhtemelen, Peygamber'in gece yolculuğu esnasında arş'da kurulan, –ki Kızılbaşların *Âyin-i Cem*'i onun yeryüzündeki tekrarıdır–, *(Kırklar Cemi)* adından gelmektedir. Bu konuya ilerde tekrar döneceğiz. *Cehelten* ya da *Kırklar*, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal, vb. Bektaşîlerin bütün velilerini tanırlar, ellerinde Bektaşîlerin eserleri bulunur ve niyazlarında Şah Hatâyî'yi anarlar.

36. Tahran'da yaşayan, fakat aslen Kermahşah'lı bir Ehl-i Hakk olan Yâdigârî Seyyid'in ifadesine bakılırsa, Hacı Bektaş ve Sultan Sohak

(İshak) aynı olgulardır: «Evvel Sultan İshak (Sohak) oldu, sonra Hacı Bektaş oldu, sonra Baba Yâdigâr oldu.» Sultan İshak, Mezheb-i Hakk'ın kurucusudur, Baba Yâdigâr 500 yıl önce Kermanşah'da doğmuştur, ve Yâdigârî'ler hanedanının atasıdır.

37. Krş. Sadeddin Nüzhet Ergun, *«Hatâyî Divanı: Şah İsmail Safevî»*, İstanbul 1956, s. 53 (15. manzume).

38. Yukarıda, Not 36'da anılan kaynağımın ifadesine göre, «Adam min bir defa *dun be dun* dünyaya gelir ve her defa behter gelir.» (İnsan, türlü görünüşler altında, binbir kez dünyaya gelir ve her birinde daha iyi olarak gelir.)

39. Bak.: Louis Bazin, *«Les Calendriers Turcs Anciens et Médiévaux»*, Lille 1974 (Service de reproduction des thèses, Université de lille III), s. 337, 579, 717, 740. Hıdır Bayramı ile eski Türk yeni yılını karşılaştırma fikrini, meslektaşımız ve dostumuz Louis Bazin'e borçlu bulunuyoruz; buradan kendisine teşekkürler.

40. Bak.: Marco Polo, *«La Description du Monde»*, Louis Hambis'nin çeviri ve açıklaması ile, Paris 1955, s. 125 vd.

41. *Kömme* (ya da *Köme*), *girde* ve *Kavud* konuları için bak.: H.Z. Koşay ve A. Ülkücan, *«Anadolu yemekleri ve Türk mutfağı»*, Ankara 1961, s. 36-37, 107, 116, 132-133.

42. Bununla birlikte, orjiyak niteliğin kalıntılarının varlığı anlamına gelebilecek bazı ayrıntıların süregeldiğini kabul etmek gerekir; veriler çok yetersiz olsa da, yakınlarda, La Société Asiatique'de sunacağımız *«Anadolu Alevîlerinde bazı kutlamalar»* üzerine bir bildiri ile bu konuya yeniden dönmeyi düşünüyoruz.

43. Oniki İmam için on iki yas gününü izleyen ve tarihi *10 muharrem*'e göre belirlenen, Alevîlerin *aşure* gününde, *aşure* denen kutsal bir aş hazırlamak ve dağıtmak âdettendir. Bu aşure, Kerbelâ şehitleri için hazırlanmış ve sunulmuş olmaktadır. Bayram, karalar giymek, su içmemek, abdest almak için bile su kullanmamak, bıçak kullanmayı gerektiren katı yiyecekler yememek, vb. kuralları çok sert, on iki yas günü dolayısıyladır.

44. Krş. G.P. Badger, *«The Nestorians and their Rituals: with the Narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan' in 1842-1844»*, 2 cilt, Londres 1852, I, s. 112 vd., 122-124; Klaus E. Müller, *«Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien»*, Wiesbaden 1967, s. 132 vd., 216 vd. vb. (çok zengin kaynaklı bu eserden büyük bir ihtiyatlılıkla yararlanmak gerekir).

45. Kaynağımız Yezîdî bir aileden geliyordu, fakat sonradan Sünnîliği benimsemişti. Onun ifadesiyle: «Melek Tavus'a *Horoz* diyorlar.»; bu ifade, B. Nikitine'in, Yezîdîlerde *Tavus*'a *Horoz* denmektedir, tanıklığına uygun düşmektedir: Krş. *«Les Kurdes, Etudes Sociologique et Historique»*, Paris 1956, s. 226

46. G.P. Badger, a.g.e., I, s. 124 ve 127'de buna ait reprodüksiyonlar bulunacaktır.

47. Ehl-i Hakk'larda *Ahiret kardeşi*, Ateşbagi'lerde *İkrar kardeşi* denen ve Yezîdî'lerde de bulunan, Anadolu Alevî'lerinin bu Musahip âdeti, sırası gelince ele alınacak ehemmiyettedir ayrı bir incelemeyi gerektirir. İslâmlaşmış geleneğe göre, bu dünyada Muhammed ve Ali, Arş'da Cebrâil ve Âdem, ilk *musahip*'ler olmuşlardır. Bu adetin Ahî'lerin loncalarına bağlı olması mümkündür: kardeşlik bağları ile bağlanış merasiminden sonra, Adem, Cebrail'e «Ahî» diyerek hitap etmektedir.

48. V. Cuinet (Krş. *La Turquie d'Asie*, I, Paris 1892, s. 619 vd.), Kızılbaşlarda Horoz'un Büyük Melek Cebrail'in bir timsali olarak görüldüğüne ve bir kurban hayvanı olduğuna, daha önce işaret etmiştik. İşte bir Alevî *Dede*'nin sözlü tanıklığı: «Horoz Cebrail'dir; ilk musahip tutulduğunda kurban olarak Horoz (yani Cebrail) kesilir ve onun ismine (Cebrail) denir.» Fakat bu da, ayrıca incelemeye değer başka bir problemi ortaya koymaktadır: Yezîdî'lerin Melek Tâus'u ve Alevî'lerin Cebrail'i arasında ortak noktalar bulunmaktadır ve biri Ağaç'tan, öbürü Taht'dan, her ikisi de Tanrı tarafından indirilmiştir.

49. Bu kitap günümüz için çok kıymetlidir: «*Ca'fer-i Sâdık Buyruğu*», adı altında satılan öbür kitaplar, ancak Sünnî islâmlığa ait ilmihallerdir ve gerçek Buyruk'la hiçbir ilgileri yoktur.

50. Söz konusu, Alevî'lerin merasimlerinde seçkin bir rolü olan Selmân-ı Fârsî ya da Selmân-ı Pâk ile onun, yukarıda geçen, Kırklar Cem'indeki yeridir. *Cem* başlamadan önce, merasimi yöneten Dede, hazır bulunanlar içinden, Selmân-ı Ferrâş görevini yerine getirecek olan kişiyi seçer; bu Oniki Hizmet'den biridir ve şüphesiz en mühimmidir. Selmân-ı Fârsî ya da Selmân-ı Pâk'in meslek loncalarının pîri oluşu ayrıca ilgiye değer.

51. Söz konusu çocuklar, sülûk için gelen çocuklarıdır.

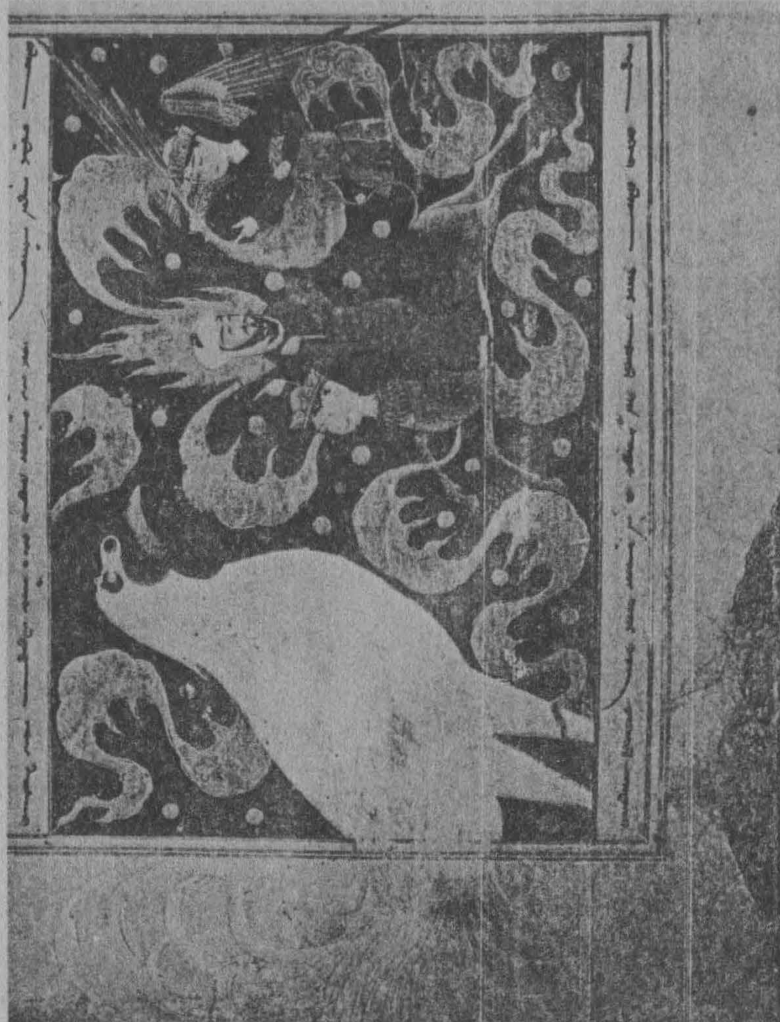
52. Bu yazmaya ait minyatürler, aşağıdaki eserde, yayınlanarak san'at tarihi açısından incelenmiş bulunuyor: M.Ş. İpşiroğlu ve S. Eyüboğlu, «*Fâtih Albümüne Bakış*» (Fâtih Albümü Üzerine), İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayını; tarih kaydı bulunmamaktadır.

53. «*Mi'râcnâme*»nin el yazma nüshası, Paris, Bibliothèque Nationale (Suppl. Turc 190)'de korunmaktadır; Uygur harfleriyle yazılmıştır ve 1513 tarihlidir; *yaprak 11 r*'de, Peygamber'in mi'rac sırasında karşılaştığı büyük horozu canlandıran bir minyatür vardır (Krş. Tablo 5); Peygamber, Burak'ın üzerindedir, Cebrail onun önünde durmaktadır. Minyatüre şu açıklama konmuş bulunmaktadır: «Resûl 'aleyhi es-selâm-semâ-i evvelîye vâsıl oldukda 'arşda bir ak horoz gördi ki başı arş altında ayakları yer yüzünde». Müslüman geleneğe göre Tanrı'nın tahtı dibinde ak bir horoz durur; günün ve gecenin saatlerini sayar, sabah namazı vakti gelince, bütün yeryüzü horozlarının kendisiyle birlikte söylediği bir şarkıya başlar. Yahudi gelenekte de bulunan bu horoz, Mazdeen

kökenlidir; Avesta'da geçmektedir (Vendidad, Farg. XVIII, 15; Bak.: Darmesteter, II, s. 245; III, s. 12); öldükten sonra dirilişin (ba'sü ba'd-el-mevt) ve ebedî yaşamın timsali, güneş-kuş, horoz, mithra inanışına (culte) bağlı görünüyor: Krş. Franz Cumont, *«Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens, Compte-rendus des séances de l'Académie des Inscription et belles-Lettres»*, yıl 1942, s. 283-300; Erwin R. Goodenough, *«Jewish Symbols in the Greco-Roman Period»*, VIII, New York, 1958, s. 59-70 (bilhassa, s. 61).

54. Söz konusu kişi Ateşbagi'lerin Ehl-i Hak mezhebini kurmuş olandır; bak.: Not 34.
55. Bu, Jean Cantacuzène tarafından daha önce belirtildi; P.G., CLIV, 512: Krş. S. Vryonis, *«The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century»*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1971, s. 485.
56. Krş. J.K. Birge, *«The Bektashi order of Dervishes»*, London 1937, s. 39, not 3.
57. St. Serge de aynı şekilde Hızır İlyas'la kaynaşmış olmalıdır; Krş. G.P. Badger, a.g.e., s. 237. Başka örnekler için bak.: S. Vryonis, a.g.e., s. 485 vd.
58. Krş. Hübschmann, *«Armenische Grammatik»*, I, Leipzig 1897, s. 354, Not 169.
59. Bak.: Not. 52.


از جمله کارهای خوب استاد احمد موسی نقاش است






کار استاد احمد موسی است


کار استاد احمد موسی است

IV

ALEVİ ÂDETLERİ ÜZERİNE NOTLAR:[1] BAZI ORTA-ANADOLU KUTLAMALARI DOLAYISIYLA

Alevîlerin[2] ayırıcı niteliklerinden biri, yüzyıllardan beri yakın ilişkiler içinde bulundukları Bektaşîler gibi, kendilerini saran çevreye uyarak, yerli gelenek ve törenleri benimseyebilmeleridir. Bu, eski gnostik mezheplerin ve öncelikle Maniciliğin de belirleyici çizgilerinden biri idi.[3] Alevî âdetlerinde olduğu kadar, Bektaşî gelenek ve merasimlerinde de[4] karışık (hétéroclite) öğelerin bulunması bundan dolayıdır.

Bu karışık vasıflılık, öncelikle kutlamaların incelenişinde kendini duyurur. Nitekim, Orta - Anadolu Alevîlerinin, ocak ayından mart ortasına kadar süren ve yıl sonu ile yeni yıl törenlerini karşılayan, kökenleri birbirinden çok farklı üç ayrı kutlamaları vardır. Bu kez, bu üç kutlama üzerinde durmak istiyoruz.

Uzun zaman, on iki günlük Muharrem orucunu izleyen *aşure*'nin Alevîlerin en mühim kutlamaları olduğunu düşündüm: Kerbelâ şehitleri anısına, gelenekteki on gün yerine, Anadolu'da on iki gün oruç tutulur ve böylece anma, Oniki İmam'a uzanır. Demek, sözcüğün tam anlamı ile bir bayram değil, bir kaybın anılışı söz konusudur.

Anadolu Alevîlerinde oruç kuralları çok serttir: Su içilmez, susuzluğu hafifletmek için bir parça ayran ya da çay tadılır; bıçak kullanılmaz; bu da bıçak kullanmayı gerektirecek hiçbir şeyin, yani katı yiyeceklerin yenmediğini gösterir; yıkanılmaz ve traş olunmaz, çünkü su kullanma yasaktır; sert

toprakta yatılır, siyah giyilir ve gülünmez. On iki yas gününden sonra, «12» çeşit yiyecek içeren geleneksel yemek, *aşure* yapılır; kurbanlar kesilir ve etleri pişirilir.

Ancak, Anadolu *Alevî* toplulukları ile inançları Alevîlerin inanışlarına bağlı bulunan İran Azerbaycan'ı Türk topluluklarını derinliğine incelemelerim, bu anlayışımı değiştirdi ve beni, Kerbelâ anılı yas günlerinin, Türk boylarının en eski âdetlerine, Safavîler döneminde gelip katılmış olduğu görüşüne götürdü. Nitekim, Mâkû-Hoy-Rizaye arasında yerleşmiş bulunan Garagoyun'larca[5] bu yas, yalnızca görünüştedir ve rûhun yeniden bedene döneceğine (reincarnation) inanan bu mezhep mensuplarına göre, İmam Hüseyn, öldüğü an tekrar dirilmek üzere can vermiştir.

Kutlamalar, Orta Anadolu Alevîlerinde kış dönemindedir. Bu, insanların ekin tarlalarında çalışmayıp evlere kapanmış olmaları ile açıklanabilir. Süre, 1 Ocak'tan 12 Mart'a kadar uzanır.

Kutlamalara *Cem* adı verilir; bana Kürtçe kökenli olarak verilen *Cuvat* sözü de kullanılır. Bu, geniş kapsamlı *Cem* deyimini, aynı sözcük kullanılmış olsa da, Alevîlerin dinî merasimleri *Âyin-i Cem* ile karıştırmamak gerekir. *Âyin-i Cem* (Cem Merasimi), Mirac Gecesi Arş'da kurulan «Kırklar Bezmi»nin yeryüzündeki tekrarıdır.

Burada yalnızca *Hızır*, *Kagant* ve *Haftamol* bayramları adı verilen üç kutlama üzerinde durmak istiyoruz. Takvim sırasına uymuyoruz; zira o zaman, *Kagant* adı verilen kutlamayı ocak başlangıcında bulunduğuna göre ilk olarak ele almam gerekecekti. Sonra, Şubat'da kutlanan *Hızır*, ondan sonra da 7-12 mart arasında *Haftamol* bayramı gelir. *Hızır* bayramı ile başlayışım, onun, bu topluluklardaki önceliği ve muhtemelen Türk kökenli oluşu dolayısıyladır.

Bu bayram, İranlıların Nevruz'undan altı hafta önceye, «karların erimeye başladığı zaman»a rastlar. Bu, bizi, «Şubat

Kutlamaları» (Calendae; kutsal adak günleri) çağına götürmektedir. Anadolu Alevîlerinde «Hızır Bayramı» adını almış olan bu kutlamayı, mayıs ayındaki *Hıdrellez (Hıdır İlyas)* [6] ile karıştırmamalıdır. İnançları Anadolu Alevîlerininkini çok andıran Tebriz yöresindeki *Cehelten* ya da Kırklar'da bu bayrama, *Hıdır Nebî* adına Nebî Bayramı denir. Yine İran Azerbaycan'ında, *Ehl-i Hakk Ateşbagi*'lerde[7] aynı bayram, *Zât-ı Mutlak* (Tanrısal Kişilik) adına kutlanır ve «Tanrısal Kişilik» Ali olduğundan, «Ali Haydar Bayramı» olarak adlandırılır. «Mâverâ-yı Kafkas (Transcaucasie) Kürtleri» üzerine bir Sovyet yayınında[8], bu bayram iki kez anılmıştır: Yazar, önce şubat ayına rastlayan *Iyd-i Hıdır Nebî*'den[9] sonra birkaç sayfa ilerde, kış ortalarına gelen ve *Hıdır-zinde*[10] denen bir bayramdan söz eder. Fakat, aynı kutlamaların söz konusu olup olmadığı açıklanmadıktan başka, daha sonra sözünü edeceğimiz mart ayına rastlayan bir başka kutlama da bu bayramla karıştırılmıştır.[11]

1975 yılında bu bayram, 11 Şubat salı ve 14 Şubat cuma günleri arasında kutlandı. Bu her yıl aynıdır; Şubat Kutlamaları dönemine rastlar ve günler değişme..: Salı, çarşamba, perşembe günleri oruç tutulur; asıl anlamıyla bayram, perşembeyi cumaya bağlayan gece başlar.

Şubat Kutlamaları tarihi (Calendae), Oniki Hayvanlı takvime[12] göre eski Türk yeni yıl'ı ile *Hızır* Bayramı arasında bir yakınlığı düşündürebilir. Bu yeni yılın kutlanışını Marco Polo anlatmaktadır: «Tatarların, Şubat Kutlamaları (Calendae) günlerindeki yılbaşlarında, 'Ak' adı altında törenle bayram yaptıkları vakidir.»[13] Yine Marco Polo'nun yazdığı gibi *Hızır* bayramı sırasında «Ak» renk seçilir: Üç gün oruçtan sonra insanlar temizlenirler, hamama giderler ve beyazın yeğlendiği temiz giysiler giyerler. Perşembeyi cumaya bağlayan gece, beyaz bir örtü serer ve üzerine un serperler; eğer ertesi sabah, un üzerinde at nalını andıran bir iz görülürse, bu, o eve *Hızır*

Nebî'nin geldiğine işarettir. Bu unla hemen, Anadolu'da *köme* ya da *kömme* [14] denen ve âdetten olan ekmek yapılarak paylaşılır. Tebriz bölgesinde, *Cehelten* ya da *Kırklar*'da, bu ekmeğe *girde* [15] adı verilmektedir.

Köme paylaşılırken, etleri aynı şekilde pay edilen koyun ve keçiden kurbanlar kesilir. *Cehelten* ya da *Kırklar*'da, kurbanlar tarlalarda kesilir; *Hızır* şerefine, kırılmış kaynatılmış buğday, *gavud* pişirilir. Bu geleneksel yemek, aynı şekilde, Orta Anadolu'da kavud[16] olarak bilinmektedir. Hoy-Rizaye dolayları *Garagoyun*'larında ilgi çekici bir ayrıntı yer alır: Perşembeyi cumaya bağlayan gece, insanlar tarlalara gider, bir boğa keser ve kanı ekin tarlalarına saçarlar; bu, muhtemel olarak bir bereket törenidir. Hiç şüphesiz, bu bayramlar boyunca sürınüş olması gereken ıyş u nûş âlemli (orgiaque) uygulamalara dair, İran Azerbaycanı'nda olduğu kadar Anadolu'da da dolaşan bazı karalayıcı söylenceler, bu eski bereket törenlerinden kaynaklanmaktadır. Fakat bugüne kadar, benzer törenlerin varlığını kanıtlamaya yarar hiçbir ayrıntı bulamadık. Bunun yanında, her iki bölgede de bu kutlama günlerinde doğan çocuklar *Hızır* adını alırlar. Adı geçen bayram, şubat ayına rastlayan eski Türk yeni yılına bağlı uzak bir geleneğe çıkıyor görünmektedir. Bayram, sonradan yeşile ve suya bağlı tanrısallık anlamında, *Hızır* adını almış olmalıdır.

Sözünü etmek istediğimiz ikinci bayramın büsbütün başka bir kökeni vardır. Maraş ve Elbistan yöreleri ile, Orta Anadolu'da Sivas bölgesinde kutlanmaktadır. 10 Ocak'tan itibaren üç gün oruçla başlar. Asıl anlamı ile bayram, Julien takvimine göre 13 Ocak'tadır.[17] Bu bayrama *Kagant* denir. Kagant deyimi bana Kürtçe kökenli olarak verilmiştir. Oysa gerçekte, Batı Ermenistan'da yeni yıl anlamında kullanılan Ermenice bir deyim söz konusudur. Bayramın, eski Ermeni krallıklarının yerinde bulunan Sivas ve Kilikya bölgesinde kutlanışı da, Ortodoks Grek veya Ermeni yeni yıl'ının

karşılığı[18] olabilecek, eski Hıristiyan kutlamalardan kalıntılar düşündürmektedir.

Üçüncü kutlamanın, İranlı bir kökeni olmalıdır. Sivas kaynaklı bir bilgiye göre, 7-12 Mart arası, ölülerin anısına, *Haftamol* bayramıdır. 124.000 peygamberin ruhu için dualar edilir, ölmüş aile büyüklerinin ruhları için *mevlût* okunur. Ölülerin ruhları için yenmek üzere yemekler hazırlanır.

«Mâverâ-yı Kafkas Kürtleri» adlı eserin yazarı, Ermeni ve Azerbaycan Yezîdî'lerinde[19], *Iyd-i Sersale* adlı, 20 Mart'a rastlayan bir bayramdan söz ediyor;[20] bu ad, Farsçada, «Yeni Yıl Bayramı» anlamındadır. Bayramda ölülerin ruhuna, kabirlerde yenmek üzere yemekler ve geleneksel ekmek yapılmakta, yazara göre kehanetlerde de bulunulmaktadır. Divriği bölgesinden bir kaynağa göre, bu bölgede mart ayı içinde kutlanan bir bayram âdetince, soğan kabukları ile kaynatılarak kırmızıya boyanan yumurtalar, herkesin kendine ait, küçük taş yapıları üzerine konmaktadır; eğer ertesi sabah, bu taş yapılardan birinin altında bir böcek bulunacak olursa, sahibinin yıl boyunca talihinin açık olacağına inanılmaktadır. Bu usuller aynen, yalnız böcek eksiğiyle, «Mâverâ-yı Kafkas Kürtleri»nde *Iyd-i Sersale*[21] bahsinde, anlatılmaktadır. Orta Anadolu'daki *Haftamol* bayramının benzeri olan bu bayramın, Bîrûnî'nin anlattığı[22], ölülerin ruhları (Fravaşi'ler) şerefine kutlanan eski İranlı bayramlarla ilişkili olması muhtemeldir. Bu bayramlar, Nevruz'dan öncedir ve mart ortasına rastlar. Bîrûnî'ye göre o çağda, evlerin damına yiyecek ve içecek koyma âdeti vardı; çünkü yılın bitiminde, ataların ruhlarının yeryüzüne döndüğüne inanılıyor, yiyecek ve içecekleri ölülerin ruhları ile paylaşmaya hazırlanılıyordu.[23]

Her üçü de yıl sonu ve yeni yıl kutlamaları ile ilgili, incelediğimiz üç bayramdan birincisinin muhtemel olarak eski Türk kökenli, öbürünün Ermeni ya da Grek, üçüncüsünün İran kökenli oluşu, şaşırtıcı biçimde göze çarpmaktadır. Biz, bunda, Anadolu folklorunun kültür senkretizminin açık seçik bir anlatımını buluyoruz.

NOTLAR

1. Bu inceleme, 14 Kasım 1975'de, «Société Asiatique»de, bir bildiri olarak sunuldu.
2. Burada, yaygın olan *Alevî* sözcüğünü kullanıyoruz; fakat birçok kez gösterdiğimiz gibi bu, tarihî açıdan yanlış bir deyimdir. Krş. «*Kızılbaş Problemi*» adlı yazımız.
3. Alevîlerin, Sivas-Erzurum-Divriği üçgeni içindeki hareket alanları ile Bizans dönemindeki Mani'ci (Manişeen) direnişin (hérésie paulicienne) coğrafî yayılışının aynı olduğunu işaret etme fırsatını bulmuştuk. İlgi çekicidir ki, Alevî-Bektaşî geleneğinde «*eline, diline, beline*» buyruğunun üç yasağı da Mani dini kaynaklıdır ve St. Augustin'in «*De Moribus Manichaeorum*» (Migne yayını, cilt 32, bölüm X, col. 1353)'ünda görülebilir: «*signaculum manus, oris et signus*». Bu değerli bilgiyi, konuyu «*Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli-Türkei)*» *(Handlungen des Zwanzigsten Orientalisten Tages*, cahier spécial, *ZDMG*) adlı makalesinde incelemiş bulunan M. Peter Bunke'ye borçluyum.
4. Bu konuda bak.: F.W. «*Christianity and Islam under the Sultans*», Oxford 1929, II, s. 568; J.K. Birge, «*The Bektashi Order of Dervishes*», Hartford 1937, s. 22, 30-33, (Yazar, Bektaşîlerde, Mani'ci direnişin – hêrêsie paulicienne- uzantılarının bulunabileceğini göstermektedir); S. Vryonis, «*The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the XI th through the XV th century*», Univ. of Calif, Berkeley 1971, s. 368-381.
5. «Kızılbaş Problemi» adlı yazıda *Garagoyun* hakkında bilgi vermiştik. Bu bilgimizi, Tebriz yöresinde, Ilhçı'da, *Cehelten* ya da *Kırklar* arasında yaptığımız bir soruşturma ile tamamlamış bulunuyoruz.
6. Krş. Louis Bazin, «*Les Calendriers Turcs Anciens et Médievaux*», Paris 1974, s. 721-722, 728, 745.
7. 1974 Yaz'ında, *Mohal-i Garagoyun* ve Rizaye bölgesinde, Siyah Çeşme yakınındaki Mohor köyünde *Ehl-i Hakk Ateşbagi*'leri ziyaret ettik.
8. T.F. Aristova, «*Kurdy Zakavkaz'ja*», Moscou 1966.
9. a.g.e., s. 174
10. a.g.e., s. 177.
11. Krş. aşağıda adı geçen eserle ilgili notlar.
12. Krş. Louis Bazin, a.g.e., s. 337, 579.

13. Marco Polo, *«La Description du Monde»*, Louis Hambis'nin çeviri ve notları ile, Paris 1955, s. 125.
14. Krş. H.Z. Koşay ve A. Ülkücan, *«Anadolu Yemekleri ve Türk Mutfağı»*, Ankara 1961, s. 36-37, 107; Burhan Oğuz, *«Türkiye Halkının Kültür Kökenleri»*, İstanbul 1976, s. 699.
15. Krş. H.Z. Koşay ve A. Ülkücan, a.g.e., s. 37.
16. a.g.e., s. 132-133.
17. İlgi çekicidir ki, bu insanlar, Hıristiyan yeni yıl'ını kutladıklarını pekâlâ bilmektedirler; kaynaklarım bana, *«eski rumî takvime göre Yılbaşı»* demişlerdir.
18. Krş. Hübschmann, *«Armenische Grammatik»*, cilt 1, Leipzig 1897, s. 354, no 169.
19. Bununla birlikte, yazarın, Yezîdî'ler ile Ehl-i Hakk'ları birbirine karıştırdığını belirtmek gerekir; bu sonunculardan bazı toplulukların inanç ve âdetleri Türkiye Alevî'lerininki ile aynıdır.
20. Krş. T.F. Aristova, a.g.e., s. 175.
21. a.g.e., aynı yer.
22. Bîrûnî'nin metni, G. Widengren tarafından *«Les Religions de l'Iran»*da anılmıştır; Paris 1968, s. 38.
23. Krş. G. Widengren, a.g.e., s. 37-38, 42, 52, 66, 118-119.

V

ALEVÎLERİN BİR ÂDETİ ÜZERİNE ARAŞTIRMA:
Musâhip, «Âhiret Kardeşi»

Alevîlerin âdetleri arasında *Musâhip* ya da *Âhiret Kardeşi* âdeti, belirsizliği dolayısıyla beni hep düşündürmüştür. Bu âdet, ilk bakışta garip törenleri ile her çeşit varsayıma yol açabilir. 1986 Temmuzunda, Strasbourg Bektaşî Kongresi sırasında, dostum ve meslektaşım Frédérick de Jong ile hararetli bir tartışmadan sonra bu problem üzerine eğilmeye karar verdim. O günden sonra da, Krisztina Kehl-Bodrogi'nin, bu âdet üzerine belgelerle donanmış bir bölüm içeren mükemmel eseri *«Die KızılbashlAleviten»*ini[1] okuma fırsatı buldum. O, bu âdeti hiçbir an karışık görmüyor. İtiraf etmeliyim ki, başlangıçta, eski ıyş u nûş âlemli (orgiastique) törenlerle bağdaştırmaya çalıştımsa da, yakından inceledikten sonra, bütün eski medeniyetlerde olduğu gibi, uzak bir geçmişte içki âlemli törenler yer almış olsa bile, bunun, bu «Âhiret Kardeşi» âdetinin özünde bulunmadığını ileri sürebileceğimi sanıyorum.

Alevîlere yakıştırılan içkili törenlerin, kurbanlar verdikleri zulümler dolayısıyla bir gizlilik vasfı taşıyan ve daima geceleri yapılmakta olan *Âyin-i Cem*'den sonra yer aldığı; âlemlerin, merasimin başlarında yakılmış olan mumlar söndürüldüğünde başladığı sanılmaktadır. Kötü niyetlilerin merasime «mum söndü» deyişlerinin sebebi budur. Fakat kimsenin, dedikoduları yayan ve bunlardan söz edenlerin de, hiçbir zaman anlatılan taşkınlıkları görmemiş olduklarını dikkate almak gerekir. Bununla birlikte bazı ayrıntılar, yanlış anlamalara yol

açmaktadır. Öncelikle, Âyin-i Cem'e, yalnız evli çiftlerin katılabilmeleri –bu evli çiftler koşulu bütün Kızılbaş Alevîlerde vardır–[2] sonra bazı bölgelerde, Balkanlarda, Kuzey Batı Anadolu'da, Akdeniz çevresinde, merasimlerde alkollü içkilerin kullanılması; nihayet kadınların katılışıyla cinsler arasında gelişen fazla yakınlık ve cem-hâne'ye girerken cinsiyet ayrımı yapmadan herkesin birbiriyle kucaklaşması âdeti, yabancı gözlemcide bazı şüpheler uyandırabilir.[3] Bununla birlikte, birçok kez katılma ayrıcalığı elde ettiğim bu merasimlerde bulunanların ahlâkî tavırlarında, en küçük bir zayıflığın asla gözüme çarpmadığını söylemeliyim.

Ancak, burada konuyu sınırlandıracağım ve aralarında kan bağı bulunmayan iki insanın, birinin öbürünün musâhibi kabul edildiği dinî kardeşlik olarak tanımlanabilecek *Musâhip* ya da *Âhiret Kardeşi* âdetini çözümlemekle yetineceğim. Kutsamanın Alevîlerde *Pîr* ya da *Dede* tarafından –ikisi aynı anlamdadır– yapıldığı, cemaat dışı birimlere (confréries hétérodoxes) ait bu âdet, Alevîler için farz olduğu halde, Bektaşîlerde öyle değildir.[4]

Türk-Moğol cemiyetlerde *anda* denen ve aralarında kan bağı olmayan birçok insanı birbirine bağlayabilen bir dostluk antlaşması âdeti de bulunmaktadır. *«l'Histoire Secrète des Mongols»* [5] (Moğolların Gizli Tarihi) adlı eserde bundan söz edilmiştir. *And* deyimi, Mahmud el-Kâşgarî'de, «yemîn»[6] anlamıyla geçer. Türkçede ayrıca, Anadolu'da kullanıla gelen ve *kan kardeşliği* âdetini düşündüren *and içmek* deyimine de rastlanır. Ancak, bu kan kardeşi âdeti ile *musâhip* ya da *Âhiret Kardeşliği* âdeti, aynı şeyler değildir.

Mahmud el-Kâşgarî'nin «Divanü Lûgat-it-Türk»ünde bir de *biste* sözcüğü geçmektedir:[7]

«Ortak bolub bilişdi
«mening tavar satışdı

«*biste* bile yaraşdı
«kizleb tutar tayimi»

(Ortak olduğunu gösterdi, davarımı satmamda yardımcı oldu, *biste* ile anlaştı, tayımı saklayıp koruyor.)

Bu *biste* deyimi üzerine ilk olarak 1975 yılında, Tahran'da –İkinci Mithra Kongresi'nde verdiği «Remarks on Mihri Yasht» konulu bildiriden sonra– müteveffa Stig Wikander dikkatimi çekmiş ve bana şöyle açıklamıştı: Doğu Türkçesindeki *biste*, «ortak», «kardeş» anlamında, Avesta deyimi *havishta*'dan gelmektedir. Her tacirin bir *biste*'si vardır. Avesta inancının beşiği Hârezm idi ve Mahmûd al-Kâşgarî, Türk Dilleri Divanını yazdığı sıralarda, Hârezm artık epeyce Türkleştirilmişti. İran Hindinde, diyordu Wikander, «the list of social duties always ends with a religious sanction of the system.» (sosyal hizmetler dizisi daima sistemin dinî bir yaptırımı ile sona erer.)

Biste'nin, «kardeş» ya da «ortak» âdetinin, *musâhib*'e benzer olabileceğine ve bu âdetin, her tacirin bir ortak ya da kardeşinin bulunduğu esnaf ve zanaatkâr loncalarındaki varlığına dikkatimi çekiyordu.

Esasen, Anadolu'da *Fütüvvet'e* bağlı bütün loncalar gibi, Ahî loncalarının da, dinî bir çerçevesinin bulunduğu ve dervişlerin tarikatleri ile meslek loncaları arasında bir benzerlik olduğu bilinmektedir:[8] Ahîlerin loncalarının, cemaat dışı (hétérodoxe) sûfîlik ile sıkı ilişkileri vardı[9] ve Ahîler, yönetimin yetki gücüne karşı tavırları dolayısıyla artık istenmez oldukları zaman, Ahî gelenekten birçok öğeler almış bulunan Bektaşîlerin yanında kendiliğinden bir sığınak buldular.[10] Hiç şüphe yok, *musâhip*, «ortak ya da kardeş» âdetinin Alevîlerde dinî bir tören olması da Ahî loncaları yoluyladır.

Bununla birlikte bu âdet, göçer nüfusun yerleştiği her yöreye, Orta ve Doğu Anadolu'ya, hatta daha ötelere

yayılmıştır. İran Azerbaycanı'nda Ehl-i Hakk'lar arasında, bilhassa *Ateşbagi* denen kolda *İkrar kardeşi*, «sülûk kardeşi» âdeti vardır. Âhiret kardeşi, «birâder ya da hemşire», Yezîdîlerde de görülmektedir.[11]

Aynı âdete, Ehl-i Hakk Kürtlerde de rastlanır. Yetişkinlik çağına gelen her Ehl-i Hakk, kendi ailesinden başka bir aile içinden «Ahiret Kardeşi» seçmek zorundadır ve eşler belli bir merasimden geçerler. «Âhiret Kardeşi», yaşamının her mühim anında, evlenme ve hatta ölüm anında, kardeşinin yanında olmak zorundadır.[12]

Bu âdete, Türkler kadar Kürtlerde de rastlanıyor olması, Stig Wikander'in düşündüğü gibi, İran-Hind bir kökeni bulunuşuyla açıklanabilecektir.

Orta Anadolu Alevîlerinde uygulandığı biçimiyle bir Musâhip merasimini anlatmadan önce, Alevî-Bektaşîlerin, Hatâyî'den sonra en çok saydıkları şair, Pir Sultan Abdal'ın bir *nefes*'inin ilk iki kıt'asını anacağım:

«Eğer farz içinde farzı sorarsan
«yine farz içinde farzdır musâhip
«dört kapıdan kırk makamdan ararsan
«yine farz içinde farzdır musâhip

«Musâhipsiz kişi cem'e gelür mü?
«ettiği niyazlar kabul olur mu?
«Muhammed (Ali) yolundan derman bulur mu?
«yine farz içinde farzdır musâhip»[13]

Gerçekte, bir Musâhib'i olma yükümlülüğü yedi farzdan, yani yerine getirilmesi gereken yedi yükümlülükten biridir. İmam Ca'fer-i Sâdık yolunda Dört Kapı vardır: Şerîat, Tarîkat, Marifet, Hakîkat. Her Kapı'nın on *Makam*'ı bulunmaktadır. Her sâlik, Üç Sünnet ve Yedi Farz'ı bilmek zorun-

dadır. Üç sünnet, Tanrı'yı, Muhammed'i, Ali'yi tanımaktır. Farzların birincisi, bir Musâhib'i olmaktır. Farzlar, tarikat binasının yedi temelini oluşturur: Onlarsız cem-hâne'ye girilemez.

Musâhip merasimi ile ilgili anlatacaklarım, her şeyden önce, Sivas bölgesi Alevî toplulukları arasında yapılmış, doğrudan gözlemlere dayanmaktadır. Bu veriler, *İmam Cafer Buyruğu* ya da kısaca *Buyruk* adı ile tanınan ana bir metinle tamamlanmıştır. Bu metin, gelenek olarak bizzat Ca'fer-i Sâdık'ın sözlerine dayanır, fakat çeşitli nüshalarda değişikliklere uğramıştır. Elimde, bu buyruğun, birbirinden farklı birçok nüshası bulunmaktadır. Kitapçılarda yaygın bir nüsha vardır ki, birinci bölümü, kısa bir kutsal tarihtir; ikinci bölüm, bir Bektaşî-Alevî ilmihal (akaid) kitabıdır, fakat resmî din olan Sünnîliğe bağlı bir biçimde sunulmuştur.

Bu buyruğun, ayrıca bana Maraş bölgesinde Alevî bir köyde verilen, çok değerli bir nüshası daha bulunmaktadır.[14] Daha eski nitelikli bir dille kaleme alınmış bulunan bu nüsha, öbür nüshalara uymamaktadır ve Kutsal Tarih'e yer verilmeden, bilgilere ve törenlerin anlatımına geçilmiştir. Metinde, her Bektaşî-Alevî'nin anlayacağı, fakat sülûkü olmayan bir yabancı için, yorumu güç deyim ve ifadeler bulunmaktadır: Mesela *Cebrail*, kurban edilecek horoz anlamında kullanılmaktadır. Bu beni, söz konusu uçan hayvana bağlı dinî sembolizmle ilgili, bazı hususlarda derinleşmeye ve Yezîdîlerin Melik Taûs'u[15] ile karşılaştırmalar yapmaya götürdü.

Buyruk'un, bu iki uç arasında yer alabilecek olan, az ya da çok sadeleştirilerek yenileştirilmiş başka nüshaları da vardır.

Nasıl Âyin-i Cem, *Kırkların Cem*'i olan,[16] Arş'da yapılmış bir merasimin yerde tekrarlanışı ise, Musâhip merasimi de, zaman ve mekan ötesinde yapılan bir merasimin

yeryüzündeki izdüşümüdür:

Gök ve yer yaratıldığı zaman melek Cebrail, Âdem'in beline kuşak kuşadı ve kardeş oldular. Öbür melekler onlara yemek olarak helva ekmek getirdiler. Âdem, bir parça Havva'ya ayırdı. Bu ilk örnekteki edim'i tekrarlayarak; Cebrâil, Peygamber'e de Tanrının bir buyruğunu getirdi. Keza, Muhammed de Ali'yi, sağ elinden tutup minber'e çıkararak, –ve sonra kuşağını açarak–, bağrına bastı. İkisi aynı gömleği giydiler, öyle ki, bir bedende iki baş gibi göründüler. Peygamber, Ali'ye, «Kanım senin kanındır, etim senin etindir, vücudum senin vücudundur, usum senin usundur, ruhum senin ruhundur.» dedi. O zaman ashabı, ona, «Ey Allahın Resûlü, gömleği çıkarınız.» dediler. Peygamber gömleği çıkardı, Muhammed ve Ali, tek bir vücud olarak göründü. Peygamber, «Ali ve ben, tek bir ağacın meyveleriyiz.» dedi ve Ali'yi elinden tutup başparmağını parmağına bastırdı. Sonra minberden indi, kuşağını aldı, «İşte, Cebrail'in Mirac Gecesi beni sardığı kuşak, şimdi onu sana sarıyorum.» diyerek, kuşağı Ali'ye doladı; biri Allah adına, öbürü Cebrâil adına, üçüncüsü kendi adına, üç düğüm yaptı. Ve dedi ki: «Ey Ali, sen benim, Musa ile Harun'un kardeş oldukları gibi kardeşimsin.»

Sonra, Muhammed'in huzurunda Ali, Selmân-ı Fârsî'ye, Kanber'e kuşak kuşandırdı. Mü'minler, Muhammed'e peksimet, yağ ve helva getirdiler. Muhammed bunları, Selmân-ı Fârsî'nin, Hasan, Hüseyn ve Fâtımatüzzehrâ'ya ulaştırması için bir parça ayırdıktan sonra, bulunanlara paylaştırdı.

Bu öykü incelenirse, onda, Ortaçağ Türkiye'sinin zanaat birliklerine ait kardeşlik merasimlerinin anıları görülür.[17] Ahîlerin sülûk merasimleri sırasında kuşak kuşanıldığı ve bunu gelenekleşmiş bir yemeğin izlediği bilinmektedir. Burada, meslek loncalarının piri Selmân-ı Fârsî'nin anılmış olması, ayrıca çok anlamlıdır.[18]

Buyruk'ta görülen bu dinî açıklamadan sonra, şimdi de merasimin bir Alevî köyde nasıl yürüdüğüne bakalım:

İki erkek çocuk on veya onbir yaşlarına geldikleri ve dostluk bağları ile birbirlerine bağlandıkları zaman, musâhip olmaya karar verirler ve bunu önce ailelerine bildirirler. Eğer bir engel bulunmuyorsa aileler izin verirler. Bununla birlikte, bazı koşullar taşınmadıkça musahip olunamaz. Bunlar şunlardır:

1. İki musahip, aynı dili konuşuyor olmalıdırlar.

2. Aynı yaşta, aynı dinde, aynı sosyal sınıftan ve aynı sosyal durumda olmak gerekmektedir: Bir bekâr adam bir evli insanın; yaşlı bir adam genç birinin; bir cahil adam bir âlimin, ya da bilgili bir insanın; bir şeyh bir dervişin musâhibi olamaz.

3. İki musâhip, aynı köy, aynı şehir ya da aynı semtten olmalıdırlar.

Eğer aileler uyuşurlarsa, Cem merasimini ilan ederler. Dede iki musâhip adayını getirtir. «Bism-i Şah, Allah, Allah...» alışılmış sözleriyle başlayan bir dua okur. Bir yıl sonra, yıl içinde çocukların kararı değişmemişse merasime girişilir. Kurban için bir koyun getirilir. Bu görev yaşça büyük olan çocuğun ailesine düşer. Bununla birlikte, eğer bu ailenin hali vakti yeterince iyi değilse, koyunu, durumu daha iyi olan aile sunacaktır. Musâhip adayları Dede'nin önüne getirilmişlerdir ve onun önünde, ayakları içe çevrili durmaktadırlar. Dede bilinen sözleri söyler. İki musâhip birbirini el-ense biçiminde kavrarlar. Üç kez güçlerini deneyecek ve birbirlerini devirmeye çalışacaklardır. Sonra Dede, «Allah, Muhammed, Yâ Ali!» diyerek sırtlarına üç kez vuracaktır. Ve kalıplaşmış bulunan; «Allah, kardeşliğinizi daim etsin!» sözleri eklenir.

Buyrukta yer alan şekil daha uzundur ve dualar daha geniş bir yer tutar. Musâhipler, Tanrı'ya, Muhammed'e, Ali'ye daima bağlı kalmaya ve Hüseyn'in yolundan

ayrılınamaya söz verirler.

Yine Buyruk'ta, musâhip olan evli çiftlere ait ayrı törenler bulunmaktadır:

Musâhipler ve eşleri birlikte bir halı üzerine yatarlar ve üstlerine bir örtü örtülür. Dede bilinen sözleri tekrarlar; sonra örtü çekilir, dördü de kalkarlar. Dede ve *Rehber* (talipleri Dede ya da Mürşid'in önüne getiren kimse)'den başlayarak, hazır bulunanların ellerini öpeceklerdir.

Merasim süresince Selmân-ı Pâk'ın adı çağrılır. Bektaşî-Alevî gelenekte mühim bir yeri bulunan, Selmân-ı Pâk ya da Selmân-ı Fârsî, Ahîlerin koruyucusu idi.[19]

Dede, Musâhip'lere, şunları söyleyecektir:

Nefsinize uymayın; (İsteklerinize boyun eğmeyin).

Yolunuzdan azmayın; (Doğru yoldan ayrılmayın).

Malı mala canı cana katın; (Canınızı ve malınızı başkaları ile paylaşın).

Çiğ lokma yemeyin; (Haramdan sakının).

Halınıza haldaş, yolunuza yoldaş olun; (Acıda ve sevinçte bir olun, birbirinize dayanın).

Sonra bir kadeh gelir, herkes dolu içecektir.[20] Hatâyî'den üç nefes okunacak, ve semah'a kalkılacaktır.

Sonra da sıra, gelenekleşmiş yemeğe gelecektir. Koyunun eti Cem'e katılan, (Cem erenleri) tarafından paylaşılacaktır.

Yemekten sonra, Dede, «Bismi Şah, Allah, Allah...» sözleriyle başlayan son bir dua daha okuyacaktır.

İmam Hasan, İmam Hüseyn ve Kerbelâ şehitlerinden meded istenerek, Şiî salavat ile merasim bitecektir: «*Alî-râ bülend-salâvât; lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfikar*».

En sonra da yüksek sesle okunan bitiş *gülbenk*'i gelir: «Üçler, beşler, yediler, kırklar, kerem-i evliyâ, Allah Allah eyvallah!.. Cümle gerçeklerin demine, hû dost!..»

Önce kadınlar kalkarlar, Dede'den başlayarak hazır bulunanların ellerini öperler. Erkekler onları izler. Yeni Musâhipler, meydanı bir döner ve tekrar, bizzat Dede'nin kendisi olan Mürşid'den başlayarak, Oniki Hizmet'le görevli bulunan onikilerin ellerini öperler.[21] Dede onlara, «Bu gece dördünüz aynı yatakta uyuyacaksınız.» diyecektir.

Bununla birlikte, sorduğum herkes, Musâhip merasiminin evlenmeden önce yapıldığını söyledi. Bir insanın, evlenmeden önce Musâhibinin olması gerektiği düşünülmektedir. Evli çiftlerle ilgili bir Musâhip merasimine katılma fırsatını ise hiç bulmadım.

Musâhipleri birleştiren bağlar sosyal niteliklidir: Musâhipler, bütün yaşam boyunca yardımlaşmalı ve ailelerine yardımcı olmalıdırlar. İşte, Buyruk'a göre musâhiplerin taşıması gereken davranış kurallarının neler olduğu:

Bir musâhip, musâhibinin evine davet edilmeden gidebilir; teklifsiz, sofrasına oturabilir; elinde bulunan her şeyi, *namus dışında*, musâhibi ile paylaşması gerekir. Onun derdine derman, yarasına merhem olacak, mallarını, acılarını, hatta sadakatsizliklerini onunla paylaşacaktır. Bir musâhip, kardeşine karşı hiçbir kötülükte bulunamaz.

Musâhiplik bağları çok kuvvetlidir: Musâhiplerin çocukları, bacı ya da kardeş çocukları sayıldıklarından aralarında evlenemezler. Bu bağ ölüme kadar sürer.

Bir musâhip evlenmek istediği zaman, Âhiret kardeşi ona yardımcı olmalıdır. Birlikte, kolkola kız aramaya çıkacaklardır.

Eğer olaylar istendiği gibi gelişmezse, yani erkek, ailesinin seçtiği kızı değil de, başka bir genç kızı severse ya da genç kızın ailesi çok yüksek bir *başlık* parası istiyorsa[22] ve genç adamın ailesi bunu ödeyecek durumda değilse ve eğer gençler de birbirlerine kaçmaya karar vermişlerse; musâhip, nişanlısını kaçırmada kardeşine yardım etmelidir. Kaçırma,

köy âdetleri içinde yer alan yaygın bir olaydır. Bir kez olup bittiyse, aileler anlaşmak zorundadırlar.

Nişan evinde, –ki bu genç kızın evidir–, yapılan kına merasiminde kına, nişanlı kızın sağ elinden sonra, ilkin, musâhibin sağ eline yakılır.

Musâhip, gelin odasına kadar evlilerin yanında bulunacaktır. Eğer evli ise eşi, bütün evlenme merasimi boyunca yeni geline yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak, musâhiplik âdetinin kökeninin çok eski olduğu söylenebilir. Öyle görünüyor ki, İran-Hindi'nin *Havishta*'sı ile benzerlikler taşımaktadır ve Karahanlılar döneminde, Orta Asya'da belli biçimler altında görülmektedir. Bağlı olabileceği eski *biste* kurumunun da sosyal bir niteliği vardı. Bu âdetin, eski Türklerin ve Moğolların *andlık* ya da *anda*'larından ise farklı olduğunu düşünüyorum: *Anda* ya da *andlık* kurumu daha çok «kan kardeşliği» çerçevesi içinde incelenmelidir.

Ortaçağ Anadolu'sunda musâhip âdeti, öncelikle meslek birliklerinin, birçok öğesini almış bulunduğu Ahîlerin törenlerinde yer almaktaydı; âdet bu çerçeve içinde, dinî bir kutsallık yüklendi. Bu nitelik; Ahî loncaları, Bektaşîlerin tarikati ile kaynaştığı zaman güçlendi.

Bilhassa evli çiftlerle ilgili olanlar gibi, ilk bakışta kapalı görünen bazı ayrıntılara rağmen *musâhiplik* âdeti, köken olarak göçebe, yarı-göçebe ya da toprağa yeni yerleştirilmiş cemiyetlere has, sosyal nitelikli bir kurum olarak göz önüne alınmalıdır, kanısındayım.

NOTLAR

1. Krisztina Kehl-Bodrogi, *«Die Kızılbash/Aleviten – Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien»*, Berlin 1988, s. 182-208.
2. Evli çiftler üzerine bak.: Altan Gökalp, *«Têtes Rouges et Bouches Noires»*, Paris 1980, s. 215-219.
3. Bak.: *«Deli Orman Kızılbaş Topluluğu»* adlı yazımız.
4. Krş. Abdülbâkî Gölpınarlı, *«Alevî-Bektaşî Nefesleri»*, İstanbul 1963, s. 328; Cahit Öztelli, *«Pir Sultan Abdal, bütün şiirleri»*, İstanbul 1971, s. 426.
5. K. Kehl-Bodrogi, bu âdeti, W. A. Heissig'in *«Die Geheime Geschicte der Mongolen»*, Düsseldorf-Köln 1981, s. 96, s. 117'ye gönderme yaparak anıyor (Krş. a.g.e., s. 206); ayrıca Bak.: Altan Gökalp, a.g.e., s. 217. *antlıq* < and deyimi, Karl Jahn, *«Die Geschichte der Oğuzen des Rasid al-din»*, Vienne 1969, s. 58-59; ve A. Zeki Velîdî Togan, *«Oğuz Destanı: Reşîdeddin Oğuznamesi»*, İstanbul 1972, s. 65-67'de geçmektedir.
6. *«Divanü Lûgat-it-Türk»*, Besim Atalay çevirisi, I, s. 42, satır 10, s. 459, satır 6.
7. *«Divanü Lûgat-it-Türk»*, III, s. 71.
8. Krş. A. Gölpınarlı, *«İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları»*, İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuası, XI, Ekim 1949-Temmuz 1950, İstanbul 1953, s. 3-354; Fransızca kısaltılmışı: *«Les Organisations de la Futuvvet dans les Pays Musulmans et Turcs ses Origines»*, *Revue de la Fac. des Sciences Economiques de l'Univ. d'Istanbul*, XI, Oct. 1949-Juillet 1950, İstanbul 1953, s. 5-49; Franz Taeschner, *«Beiträge zur Gescichte der Achis in Anatolien (XIV-XV Jht) auf Grund neuer Quellen»* Islamica, IV, Leipzig 1929, s. I-47; *«Futuwwastudien, die Futuwwabünden der Türkei und ihre Litterature»*, Islamica, V, Leipzig 1931, s. 285-333; *«İslâm Ortaçağında Futuwwa (Fütüvvet) Teşkilâtı»*, İstanbul Üniv. İktisat Fakültesi Mecmuası, XV, Ekim 1953 –Temmuz 1954, İstanbul 1955, s. I-32.
9. Krş. F. Taeschner, *«Der Anteil des Sufismus an der Formung der Futuwwa-ideals»*, Der Islam, XXIV, Berlin ve Leipzig 1937, s. 43-74; Neşet Çağatay, «Bir Türk Kurumu olan Ahilik», Ankara 1974, s. 17-19.
10. Krş. Irène Mélikoff, *«Abu Muslim, le 'Porte-Hache' du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne»*, Paris 1962, s. 65: Fuat Köprülü'ye göndermeler, *«Les Origines de l'Empire Ottoman»*, Paris 1935 *(Etudes Orientales de l'Institut Français d'Archéologie de Stanboul, III)*, s. 122 vd.; *«Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar»*, İstanbul 1919, s. 242 vd.
11. Krş. Klaus E. Müller, *«Kulturhistorische Studien zur Genese Pseu –do islamischer Sektengebilde in Vorderasien»*, Wiebaden 1967, s. 196-197;

Djelal Nouıy, «*Le Diable promu 'dieu': essai sur le Yezidisme*», Constantiople 1910 (Imprimerie du Jeune Turc), s. 10; Roger Lescot, «*Enguête sur les Yezidis de Syrie et du D jebel Sindjar*», Beyrouth 1938 (*Mémoires de l'Institut Français de Damas, V*), s. 83-84.

12. Krş. G. R. Driver, «*The Religion of the Kurds*», BSOS, II, 2 (1922), s. 197-213 (bilhassa s. 209-210).
13. Krş. Cahit Öztelli, «*Pir Sultan Abdal*», s. 239, 159. Manzuıne; K. Kehl-Bodrogi, bu şiirin Hatâyî'ye ait olduğunu söylüyor bak.: a.g.e., s. 189). Şairin mahlasının bulunduğu son dörtlüğü alıyoruz:

    «*Pir Sultan Abdal*'ım hey kerem kânı
    «yine sensin dü cihanın sultanı
    «aşnanı buldun musahibin kanı
    «yine farz içinde farzdır musahip»

14. Bu nüsha Sefer Aytekin'den alınmıştır. Ayrıca yayınlanmış bulunmaktadır (Ankara 1958 ?); K. Kehl-Bodrogi, bu yayına gönderme yapmıştır, bak.: a.g.e.; bendeki nüshada tarih kaydı bulunmamaktadır.
15. Bak.: «Kızılbaş Problemi» adlı yazımız.
16. Bak.: «Kızılbaş Problemi» adlı yazımız.
17. Bak.: I. Mélikoff, «*Le Rituel du Helvâ: Recherches sur une coutime des corporations de métier dans la Turquie médievale*», Der Islam, cilt 39, 1964, s. 180-191.
18. Krş. Louis Massignon, «*Salmân Pâk et les prémices de l'Islam Iranien*», Opera Minora I, Beyrouth 1963, s. 443-483; «*Le 'Futuwwa' ou 'pacte d'Honneur Artisanal' entre les travailleurs musulmans au Moyen Age*», *Opera Minora* I, s. 396-421 (bilhassa s. 405-408).
19. Bak.: not 18.
20. *Dolu*, bir kadeh rakı ve bazen şaraptır. Kap elden ele dolaşır, herkes bir yudum içer ve yanındakine uzatır.
21. Oniki Hizmet, Ayin-i Cem töreni içinde yer alan hizmetlerdir.
22. Köylerde yeni gelin, bütün altın ve mücevherlerini başlığı üzerinde taşır. Bu sebeple *başlık*, Müslüman nikahda koca tarafından ödenen *kâbîn*'in yerini alır.

VI

ANADOLU'DA CEMAAT DIŞI İSLÂMLIK

Örf-dışılık, İnanç-karışması, «Gnose»

Bu makalede incelenen konu, karmaşık olduğu kadar, beklenmedikle doludur. Gerçekte Türkiye, Sünnî gelenekte bir ülkedir. Türkler, her zaman ortodoks Müslümanlığın, yani Sünnîliğin savunucusu olarak bilinen Osmanlıların mirasçılarıdırlar. Osmanlı İmparatorluğu dönemi, İslâmın yayılış evrelerinin en parlaklarından biri ve sonuncusu; eski Halife'nin yerini alan Osmanlı Sultan, bütün Müslümanların güçlü koruyucusu ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi idi.[1] Bununla birlikte, yalnız yabancı gezgin ve ziyaretçinin değil, ister görmezden gelmiş, ister görmemiş olsun, kentte yaşayan Türk'ün de gözünden kaçan bir yan vardır. Bu, Anadolu nüfusunun büyük bir bölümünün, «hétérodoxe» (cemaat dışı) bir İslâm'a, hatta İslâmla ancak pek az bir ilişkisi bulunan inançlara bağlı olduğudur. Bu olgu, yalnız Anadolu'ya has değildir; İran'da ve öncelikle İran Azerbaycanı'nda, bir zamanlar Karakoyunlu Türkmenlere ait olan bölgelerde de görülmektedir.[2] Kökeni eskidir ve şüphesiz, Türklerin henüz İslâmlaşmadığı ya da İslâmlıklarının henüz yüzeyde olduğu dönemlere dayanmaktadır. Günümüze kadar gelerek canlılığını sürdüren bu olguya, özellikle henüz doğa'dan ve mevsimlerin hareketinden uzaklaşmamış, zaman algılayışları, Yahudi Hıristiyanlığın getirdiği doğrusal çizgiye hiçbir şekilde ulaşmamış ve zamanın onlar için, hep, «Dönen Zaman, Ebedî Dönüşün Zaman»ı olarak kaldığı, eski göçebe ya da yarı göçebe halk tabakalarında rastlanmaktadır. Bu sosyal tabaka-

lar, ne tam olarak İslâm'ı özümsemeyi, ne de atalarının inançlarından kopmayı başarmışlardır.

Müslüman olmak için, *şehâdet* kelimesini söylemek ya da imanı ikrar etmek yetmekdeydi. Fakat bellidir ki, kalıplaşmış sözü söylemekle, hemen bir anda Müslüman olunmuyordu. Bunun için belli bir İslâmî yetişme gerekmekteydi. Örnek olarak, Osmanlıcayı öğrenmekle gurur duyarken, kendisine, sezdirilmeden ilm-i hâl okutulup Müslümanlık açıklanan şu Yunan gencini ele alalım.[3] Böyle bir durumun gerçekten var olduğunu kabul etsek bile, yine de onun, bilinçli bir Müslüman olması ihtimali çok azdır. Bu olgu, yalnız Türkiye'ye has değildir. Yerli nüfusun, Katolik bir cilâ altında, «Vodu» benzeri tapınmalara ve tanrılarını ululamaya devam ettiği ve etmekte olduğu Brezilya ve Meksika'daki dinî durumla karşılaştırılabilir. Fransa'da da, bazı ücra bölgelerde, mesela Bretagne'daki taşlarla ilgili inanışlar (culte) gibi Katolik dine karışmış, fakat iyice yerleşmiş, bâtıl görenekler hâlâ vardır.

Bu, cemaat dışı (hétérodoxe) İslâm mezheplerini belirten ayrı bir adlandırma yoktur. Çağlar boyunca onlara tarihî bir adla, *Kızılbaş* denmiş;[4] «sapmış» anlamlarında, *Râfızî*, *Mülhid* gibi küçültücü adlarla anılmışlardır. İran'da ise bölgelere göre, *gören* (gören, seçkin kişi), *sır-tâlibi* (sırrı araştıran), bazen de *Kızılbaş* veya *Garapapah* [5] adları ile tanınırlar. Bölgeler arasında mühim farklılıklar bulunmakla birlikte, daha genel bir biçimde, Türkiye'de *Kızılbaş*; İran'da ete-kemiğe bürünmüş tanrısallığı, yani Allah'ın beşer sûretinde tecellisini temsil eden Ali'yi ululama ve ruhun beden-göçü (réincarnation) inanışı, hepsinde ortak olduğu için *Ali'İlâhî* adını alırlar.

Görüldüğü üzere inançları, haksız yere bağlı sayıldıkları İran'ın Oniki İmamlı Şiîlik inançlarından ayrıdır. Nitekim, onların, tanrılaştırılan Ali ve her biri Ali'nin hatta Muhammed

hariç, başlıca peygamberlerin yeni bir bedene bürünüşünü (réincarnation) temsil eden Oniki İmam inanışlı (culte) aşırı mezhepleri, bir Sünnî için olduğu kadar, bir İmâmî Şiî için de ürkütücüdür.

İlk Safavîlerin taraftarlarının adı olan, fakat giderek horlayıcı «âsî zındık», hatta «Kürt» anlamlarına gelmeye başlayan *Kızılbaş* deyiminin yerini, oldukça yakın bir tarihte, *Alevî* sözü almış bulunuyor. Bununla birlikte, Alevîlerin büyük bölümü Türk olduğu halde, günümüzde *Alevî* deyimi de aynı anlama doğru çekilmektedir.

Milliyet duygusu Türklerde ancak son dönemlerde ortaya çıktı. XIX. yüzyılda, Genç Osmanlılar'a «Osmanlılar» denmeye başlandı. «Türk» sözcüğünün kullanılmaya başlanması ise daha sonra, yüzyılın sonuna doğru ve pan-türkizm akımının doğması iledir.

Türkler İslâm'a yönelince, Peygamber'in *ümmet*'i içinde yer aldılar; Müslüman oldular. O zaman «Türk» sözü, küçültücü, «yaban, köylü» anlamını aldı. Bunu, Âşık Paşa (1271-1332) «Garibnâme»sinde,

«Türk diline kimsene bakmaz idi
«Türklere hergiz gönül akmaz idi»[6]

(Kimse Türk diline değer vermiyor, Türkleri kimseler sevmiyordu), diyerek anlatacaktır.

Bu ayırımın bir sebebi vardır: İslâm'a girmiş, Müslüman olmuş, ve Selçuklu hanedanı gibi, kültürü İranlılaşmış kentli Türk ile, henüz İslâmlaşmamış veya yeterince İslâmlaşmamış göçer ya da yarı-göçer Türk arasındaki uyuşmama dolayısıyla, birincisine «Müslüman», ikincisine «Türk» denmiştir. Nitekim, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Müslüman olmayan bir dinleyenine çağrı amacı ile hitap ederken,

«*Tat* olsan da, *Rum* olsan da, *Türk* olsan da, dili olmayanların (yani sülûke girmiş olanların) dilini öğren.»[7] diyecektir.

Nasıl, Kâşgarlı Mahmud'un gösterdiği gibi[8], tat sözcüğü Müslüman olmayan Uygur'u belirtiyor idiyse, *Türk* de, İslâmlaşmamış olana deniyordu. Bu sözcüğün etnik anlamda değil, sosyal bir anlamda kullanıldığı açıktır. Aynı olgu, bugün de belli bir ölçüde, etnik olmaktan çok sosyal bir ayırım anlamı ile kullanılan; ve aşiret bağları hâlâ canlı, cemaat dışı (hétérodoxe) bir İslâm inanışı ile belli bir yaşam tarzını sürdüre gelen Anadolulu anlamında, «Kürt» deyimiyle karşımıza çıkar.

Araştırmalarım beni *Kurmancı* denen[9] ve Kürtler olarak tanınan insanlar arasında kalmaya götürdü. Töreleri, Orta Asya'ya kadar uzanan Türk töreleri idi: Ölümle ilgili âdetler, yeni doğanları ve yeni lohusaları basan insan yiyici cin (démone) *Al* inanışı; şubat ayında, gerçekte Türklerin Oniki Hayvan'lı takvimlerine göre eski yeni yıl bayramları olan Hızır bayramının kutlanması, vb...[10] Sorduğumda, kaynaklarımdan biri bana, «Soy olarak biz Kürt değiliz, fakat inançlarımız dolayısıyla eza gördük, dağlara sığındık, Kürtlere karıştık ve Kürtler olarak adlandırıldık.» dedi.

Bunu söyleyen, birçok ayaklanmada etkinliği bulunan tanınmış Kürt aşireti *Koçkırı*'lardandı. Artık aramızda bulunmayan Ömer Lûtfi Barkan'a şüphelerimden söz ettiğim zaman, bana, *Koçkırı* adının, dil yönünden Türkçe olduğunu ve *Akkoyunlu, Karakoyunlu,* vb. adlandırmalarla karşılaştırılabileceğini işaret etti. Bunlar, sahip olunan sürülere göre verilmiş, Türk aşiret adlarıdır.

Sonuç olarak, bu boylara verilen «Kürt» adı, Alevî Kürtler de bulunmakla birlikte, onların tümünün Kürt kökenli olması gerektiğini göstermez. Kürtlerin çoğu, Şâfiî mezhepten, gerçek Sünnîlerdir. Alevîlere takılan «Kürt» lâkabı, ancak sosyal bir değer taşır; belli bir yaşam biçimini gösterir; resmî Sünnîliğe uymayan, aşîret âdetleri hâlâ canlı bulunan ve kendi içlerine kapanmış olarak yaşayan cemaatleri ifade eder. Ken-

dimizi, dinî açıdan senkretizm'i, sosyal açıdan cemiyet dışı ve örfe karşı oluşu (marginalité ve anti-confor misme), yerleşmiş düzeni reddedişi –ki, onu resmî gücün hışmına uğratmış bulunan ve her zaman uğratmakta olan da budur– ile belirlileşmiş, derin ve eski bir olgunun karşısında bulmaktayız.

Anadolu Türklerinin tarihi boyunca, kent merkezlerinin resmî dini yanında; kırlarda, dağlarda, Anadolu «step»lerinde (*bozkır*'larında), önce göçer, sonra yarı yerleşik ya da yeni yeni yerleşikleşmiş, fakat göçebelik alışkanlıklarını henüz koruyan topluluklar arasında, cemaatdışı (hétérodoxe) olarak nitelendirilen, ancak, örf-dışı (non-conformiste) bir halk İslâmlığı olarak tanımlanması daha doğru olacak olan, bir inançlar kalıntısının varlığı görülür.

XIII. ve XIV. yüzyıl ilk halk şairlerinden günümüze kadar, bu kitlelerin dinî düşünceleri çözümlenecek olursa, hep aynı ideoloji bulunur: İnce, hafif bir Şiîlik ve sûfîlik cilası altında, ruhun tekrar bedene döneceği (réincarnation) ve bu kesret âleminde (biçimlerin çokluk âleminde) Allah'ın beşer sûretinde tecellî ettiği inanışı.

Yüzyılar boyunca onların âdetlerine karşı da hep aynı kınamalar kaşımıza çıkar: Geceleri kadınlı erkekli –İslâma göre reddedilen budur– toplantılarda sazlar çalınarak *nefesler* (ilâhîler) okunur, kendinden geçilen *semah*'a katılınır. Bir başka kınama konusu da, –ve hiç küçümsenecek bir husus değildir–, bu toplantılar sırasında, alkollü içkilerin, rakı ve şarabın yasak olmayışıdır. Bazı bölgelerde haşhaş da kullanılır. Ayrıca, camileri bulunmadığı, fakat *cem-hâne*'lerinde (toplantı yapılan yerler), *cem* ya da *Âyin-i Cem* (cem merasimi) denen toplantılar yaptıkları için de kınanırlar.[11]

Yine yüzyıllar boyunca, uzantılarına hedef oldukları bütün karalamalar da bu kınamalara katılıp gelmişlerdir...

Bunlar, Mani'cilere, Cathare'lara ve bütün Gnostik'lere yöneltilenlerin aynıdır ve bilgisizlerin, cemaatlerine yabancı

her öğeye karşı yöneltme eğiliminde oldukları şeyler, gece âlemleri (orgies) ve cinsel serbestlik suçlamalarıdır. Şüphesiz insanlığın belli bir evresinde, bereket törenlerinin cinsel coşkuyla birlikte yürüdüğü zamanlar olmuştur ve aşağı yukarı bütün folklorlarda bunun izlerine rastlanır. Dionizyak gizlilikler (mystère), Walpurgis gecesi, Romalıların Lupercus şenlikleri (Lupercale'ler), Saint-Jean ateşi, vb. Başka yerler gibi Anadolu'da da bu törenlerin yapıldığı zamanlar olmuştur. Fakat, bu bizi zamanın karanlığına götürür ve incelemeye alınamaz. Ayrıca, bu suçlamaları yapanların hiçbiri kesin olgular gösterebilmiş değildir. Buna karşılık problemi yakından incelemiş olanlar, araştırmalarını bu topluluklarla sık sık temaslara dayayanlar, karalamaların gerçekliğini reddetmektedirler. Unutmamak gerekir ki, bu zümreler, cemaat-dışı (hétérodoxe) bir İslâmlık yaşıyor olsalar da, Müslüman bir ülkede bulunmaktadırlar ve âdetleri Müslüman örfle kaynaşmıştır.

Eğer, şaman inanışlı olarak kalmış Sibirya veya Orta-Asya Türklerinin toplantılarında bulunulduğu varsayılırsa, *Âyin-i Cem*'ler gerçek anlamlarını verirler: Şaman ya da Türklerin *kam-ozan*'ı, aynı zamanda dinî reis, şeytan koğucu, utacı ve ozan'dı. Erkek, kadın ve çocukların katıldığı toplantılar sırasında kötü ruhları kovmak, koruyucu ruhları çağırmak için tambur çalar, şarkı söyler ve kalkıp oynardı. Esrimeye yardımcı olması için de yalancı-mantar, hind-keneviri, alkol gibi, iklimlere göre değişen sun'î bir araçtan yararlanırdı.[12]

Fakat elbette, bu halk İslâmlığının açıklanması, şaman öğelerin kolay bir sıralanışından daha karmaşıktır. Burada; evrimleri süresince, Mani'cilik, Budha'cılık, Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâm, büyük dinlerin çoğunu tanımış bulunan Türk-Moğol uluslarına has bir hoşgörü ve henüz güçlü kültür gelenekleri kazanmamış genç uluslarda görülebilen bir benim-

seme yeteneği sayesinde, yüzyıllar boyunca birçok inanışı, hatta yerli sapkın mezhepleri kendinde eritmiş bulunan gerçek bir dinler karışması (syncrétisme) söz konusudur. Daha sonraları Türkler, İran kültürü içinde yıkandıkları ve İslâm'ı özümsedikleri zaman, bu uyum yetenekleri yok olacaktır. Bu, Bizans toprağına yerleşmelerinden sonra, Bizans medeniyeti gibi gelişmiş bir medeniyetin üzerlerindeki etkisinin niçin güçsüz kaldığını açıklamaktadır.

Bu mezhep mensupları, Yeniçerilerin de bağlı bulunduğu, Osmanlı İmparatorluğu içindeki en yaygın halk tarikatinin dervişleri Bektaşîlerle sıkı ilişkiler içinde idiler ve hâlâ da öyledir. Alevîlerle Bektaşîler arasında bir öz farkı değil, bir şekil farkı vardır. İki zümre de, tarîkate adını vermiş olan Hacı Bektaş'ı yüceltirler. İnanç ve akîdeleri (dogmes) aynıdır. Bektaşîler de, Alevîler de 1239'da Selçuklu yönetimini sarsan Babaî ayaklanmasının doğduğu, ortak bir çevreden gelirler. Nitekim, ayaklanmanın önderlerinden birinin, Baba İlyas'ın soyundan olan XV. yüzyıl tarihçisi Âşıkpaşazâde'nin tanıklığıyla; Hacı Bektaş ve kardeşi Mintaş'ın, bu ermiş kimsenin yanında olduğunu, Bektaş'ın, halen dergâhının bulunduğu ve orada bir derviş yaşamı sürdüğü Soluca Kara Öyük'e, bugünkü Hacıbektaş'a çekildiğini, kardeşinin ise savaşta öldüğünü biliyoruz.[13] Konya'da Mevlânâ Müzesi kitaplığında bulunan, XIV. yüzyıla ait bir yazmaya; Baba İlyas'ın torunu, tarihçi Âşıkpaşazâde'nin büyükbabası Elvan Çelebi tarafından yazılan ve bir menkabevî manzume içeren *«Menâkıb-nâme-i Baba İlyâs-ı Horâsânî»* (MS N° 4937)'ye göre, Hacı Bektaş'ın çevresinde, ilk Osmanlı sultanı Osman Gazi'nin kayınbabası Şeyh Ede Bâlî ve Karaman hanedanının kurucusu Nûre Sûfî de bulunmaktaydı.[14] Bu metin, Hacı Bektaş ve ilk Osmanlılar arasındaki ilişkinin hem sıkı hem de eski olduğunu ortaya koyuyor.[15]

İlk Osmanlı sultanları tarafından fethedilen ülkeleri

Türkleştirmek ve İslâmlaştırmakla görevli kolonizatör (yayılmacı) dervişler olan Bektaşîlerin tarikati, XIV. yüzılda Yeniçeriler ordusuna bağlandı. Osmanlı gücünün kolu ve seçkin ordusu Yeniçeriler, İslâmı kabul etmiş Hıristiyan çocuklar arasından devşirilmekte ve Türk çevrelerde yetiştirilmekte idiler. Bu asker ocaklarının, yeni alınan ülkeleri islâmlaştırmakla görevli bir dervişler tarikatine bağlanışının açıklaması burdadır. Böylece Bektaşîler, yeni alınan ülkelerde, Osmanlı propagandasının aracı oldular. Tarikatin, Balkanlar'da ve Arnavutluk'ta gelişmesinin sebebi de budur.

Öte yandan Alevîler kır çevrelerde halka bağlı özlerini sürdürürlerken, Bektaşîler, kentlerin kalabalığı içinde, toplu ve düzenli bir tarikat oldular. Bu sosyal fark, iki zümre arasında giderek büyüyen bir uçuruma yol açacaktır. Birinciler ümmî kalırlarken, ikinciler okumuş aydınlar olacaklardır. Bu da, «Her Kızılbaş, Bektaşîdir; fakat her Bektaşî, Kızılbaş değildir.» görüşünün doğmasına yol açacaktır.

Bu uçurum, 1826'da, Yeniçerilerin imhâsı ile Bektaşîler Tarikatinin kaldırılışından sonra büyüyecektir. Gizlenmek zorunda kalan Bektaşîler, Far-Mason'lara (Franc-Maçons) yakınlaşmaya ve onlarla kaynaşmaya başlayacaklardır. Bazı tanıklıklara bakılacak olursa, Bektaşîler, Voltaire'in dostu olan ve tarikati ilerde, Jön-Türk hareketinin hızlandırıcı öğesi olacak biçimde elden geçiren Fâzıl Beyin yardımıyle, Fransız Far-Masonluğuna sızmış olmalıdırlar.[16]

Böylece yenileşerek; Bektaşîlik, liberal, aydın bir tarikat ve bir düşünce aydınlanması merkezi oldu. Jön-Tüklerin çoğu, aynı zamanda Bektaşî ve Far-Masondurlar.[17] XIX. yüzyılın ikinci yarısında ve XX. yüzyılın başında Bektaşîler, yeni ve «terakkî»ci düşüncelerin yayıcısı bir rol oynadılar. Bundan sonra, *intellegentzia*'nın üyesi olarak, onlarla Alevîler arasındaki ayrılık büyüdü gitti.

Şimdi, bu mezhep mensuplarının öğretilerinin esas noktalarına dönelim. Bunlar, *tecellî*'ye, Allah'ın beşer sûretinde tecellî ettiğine; ve *tenâsüh*'e, ruhun çeşitli görünüş evrelerinden geçtiğine (métempsychose) ya da daha doğru olarak, görünüşlerin sayısız çokluğuna (kesret) ve değişime uğramaya (transformation), başka bir deyişle ruhun bedenden bedene göçüne (métemsomatose), inanıştır.

Allah'ın tecellisi, Allah'ın en mükemmel *mazhar*'ı; tarihî kişilliğiyle hiçbir ortak yanı bulunmayan ve değişik sûretlerde tecelli eden Ali'dir. Bu sûretlerin başında, Tarikat'in geleneksel kurucusu olan Hacı Bektaş gelir. İşte, XIV. yüzyıl Bektaşî şairi, tarikatin asıl kurucusu Abdal Mûsâ'ya mal edilen bir ifadede, esriyen ve kendinden geçen (extatique ve contemplatif) bir velî olarak Hacı Bektaş:[18]

«Güvercin donuyla Urum'a uçan
«İmamlar evinin kapusın açan
«Cümle evliyalar üstünden geçen
«Var mıdır hiçbir er Ali'den gayrı»[19]

Bu mısralarda, geleneğe göre Hacı Bektaş'ın, Horasan'dan Diyâr-ı Rûm'a bir güvercin olup geldiği ve Ali ile Hacı Bektaş'ın aynı kişilik oldukları sonucu çıkan bir imâ vardır.

İşte bir efsane kahramanı olan ve sosyal nitelikli bir ayaklanmanın başında bulunduğu için 1560 yılında asılan, aslen Sivas yöreli, Kızılbaş ozan Pîr Sultan Abdal'ın en güzel manzumelerinden birinin ilk dörtlüğü; manzume, bilhassa kapalı anlamı ile ilgi çekicidir:

«Hazret-i Şahın[20] *avazı*
«Turna derler bir kuştadır
«Asâsı Nil deryasında
«Hırkası bir derviştedir»[21]

Bu şiir, Alevîler arasında çok yaygın olan bir halk inanışı ile, Ali'nin ve dolayısıyla ulûhiyyetin tecellî ettiği *Turna* inanışı ile ilgilidir. Bu inanış, *turna*'nın, Ebedî Yaşam'ın karşılığı olduğu Çin, Kore, Japon gibi bazı Uzak-Doğu uluslarından, Batı'ya doğru göçlerinde Türkler tarafından birlikte getirilmiş olmalıdır. Bu mısralarda, Mûsâ'nın Nil derinliklerindeki asâsına ve Ali'nin, *Kutb-ı Zaman* [22] olan bir dervişte, yani Hacı Bektaş'ta bulunan hırkasına telmih vardır. Ayrıca Mûsâ'nın, Hacı Bektaş gibi Ali'nin bir bedenleşmesi (réincarnation) olduğu anlamı da çıkmaktadır.

Şiîlerin imamları ve peygamberler, hep Ali'nin bedenleşmeleridir (réincarnation). Bu bağlamda Hıristiyan çevrelerde, Bektaşîlerin, «gnose»larda görülen, yerli dinlere uyum sağlayabilme yeteneği ile, İsa da Ali'ye katılmaktadır. İşte, İncil'de İsa'nın, İlya (Elie) adı altında Ali'den söz ettiği görüşüyle, bir XVI. yüzyıl Bektaşî şairi olan Kamberî'den alınmış bir tanıklık:

«Alî'dir pîşüvâ-yı evliyâ vü enbiyâ
«Anınçün didi İsâ İncil'inde İlyâ» [23]

(Velîlerin ve Nebîlerin en büyüğü Ali'dir / Onun için İsa, İncil'inde onu İlyâ diye adlandırmıştır.)

Bu ışık altında, Bektaşîliğin, Osmanlı Devleti'nin Balkan illerinde elde ettiği yayılış daha iyi anlaşılacaktır.

Alevîler, camileri olmadığı için eleştirilirler. Nitekim, nefeslerinde,

«Halis Müslümana mescid gerekmez» [24]

derler.

Dinin hiçbir dış şeklini kabul etmezler; abdest alıp günde beş vakit namaz kılmazlar, Ramazan'da oruç tutmaz, Mekke'yi ziyaretin farzlığına inanmazlar.

Toplantılarında Türkçe konuşurlar ve ne resmî Sünnîliğin

dili olan Arapçayı, ne de Mevlevîlerin sevgili Farsçalarını kabul ederler:

«Türk dili okunur irfânımızda
«Arabî Fârisî lisan gerekmez»

Âdem'i yarattıktan sonra Allah meleklere, ona secde etmelerini buyurdu. Âdem'e bu tapınma niçin? Çünkü Allah, Âdem'in gönlünde gizlidir. Ve sonuç olarak, Âdem bizzat Allah olur. Gerçek inananlar, bilmelidirler ki, Allah ne gökte, ne cennet'te, fakat insan oğlunun kalbindedir:

«Allah benim ben Allah'ım»

Burada –ve ilerde geleceği üzere– Müslüman mistikliğin (mystique) büyük akımı sûfîliğin izini bulmaktayız.

Allah insanı, kendi benzeri olarak yaratmıştır. Ancak, Tanrı, madde dışı bir kavram olduğundan, yaratan ve yaratılan arasında kaçınılmaz olarak üçüncü bir öğe gerekir. Bu üçüncü öğe, Allah'ın tecellîsi ve *mazhar*'ı olan ve biçimlenen Tanrı'dır. O da Hüsn-i Mutlak'ı, yani insan güzelliğinin onun bir benzeri olarak yaratıldığı ilâhî güzelliği temsil eden Ali'dir. Ali, bunun için Cemâl timsalidir. Ali adının, her insanın çehresinde bulunan üç harfi (ayın, lâm, ye), bir XIX. yüzyıl Bektaşî şairinin, İstanbul'da Merdivenköy Bektaşî *tekke*'sinin son *dede-baba*'larından (şeyh) Hilmi Dede'nin[25] ifade ettiği gibi Cemâlullah'ın bir görünüşüdür:

«Tuttum aynayı yüzüme
«Ali göründü gözüme»

Allah'ın Nûru, bütün âlemlerde tecelli eder. Ali, bu tecellilerin en yükseğidir. İlâhî Nûr'un eksiksiz *mazhar*'ıdır. XIX. yüzyıl Alevî şairi Derviş Ali'nin söylediği de budur:

«Bin bir ismi var, bir ismi Allah»[26]

Bu cemaat ve örf dışı (hétérodoxe ve non-conformiste)

öğelere, Anadolu'nun belli bölgelerinde, Kilikya'da; Ege'de, kıyılarda; fakat öncelikle Sivas-Erzincan-Divriği arasında ve eski Téphriké, bugünkü Divriği'nin uzun süre merkezi bulunduğu, Erzincan yöresini kuşatan eski Mani dini temelli «Paulicien» mezhebin yayılma alanı Kapadokya'da, rastlandığını başka vesilelerle de belirttik. Demek, daha eski bir aykırı-mezheplilik (hérésie) üzerine konmuş, yeni bir aykırı-mezheplilik bölgesi önünde bulunuyoruz ve bu bölgenin, her zaman, örfe-karşılığın ve başkaldırmaların kaynağı olarak dikkati çektiğini görüyoruz.[27] Bir cemiyet dışılık (marginalité) ve bir aykırı-mezheplilik niteliğinin; Osmanlı döneminde olduğu gibi Bizans döneminde de, müridleri kırlık alanlardan, sosyal ve siyasal eşitsizliklere duyarlılaşmış nüfus arasından gelen, bir, fânî güçlere boyun eğmeme mayasının, ayak direyişini buluyoruz. Buna, bu bölgelerde her zaman karışık toplulukların yaşadığını da eklemek gerekir. Buralarda, sürüp giden bir tedirginlik, kaygı, kendilerini kuşatan çevreye yabancılık duyan bireyler vardır.

Bu kaygı ve siyasî-sosyal kargaşa, «gnose»u hazırlayan koşullarda görülür. «Gnose», bir başkaldırma duygusu, yerleşik düzeni red, başkalarından uzaklaşma ve yalnızlık duygusu ile belirlenir; bâtınî ve kurtarıcı bilinç yardımı ile ezilen insanların kurtuluş umudu olarak, buhranlı anlarda ortaya çıkar. «Gnose»lar hiçbir zaman, herhangi dinî ya da tarihî bir biçime bağlı değildir; pagan, Hıristiyan, Yahudi veya Müslüman olabilir; evrenseldir, sosyal ve siyasal durumun elverişli göründüğü her yerde ayrı ayrı ortaya çıkar. Belli bir dinin bâtınî yanı olarak belirir. Başlıca niteliği, dinler karışmasıdır (syncrétisme); bir inançlar mozayiği oluşturur ve Bektaşîlikte olduğu gibi, içinde geliştiği çevredeki bütün yerli öğeleri özümser. Seçkinlere ait (élus) gizli bilgilerin öğretimini, bâtınî bir «sembolizm»i, geceleri yapılan gizli âyinleri, sülûk merasimlerini ve mânâ âlemine ait (transcen-

dantal) olayların yeryüzündeki izdüşümü demek olan, «gizlilik»lerin (mystère) canlandırıldığı musikili oyunları içerir. Mirac yolculuğu sırasında Muhammed tarafından sıkılmış olan (bazen bu, Ali'dir) üzümün suyundan içilen, ve Arş'ta, yaratılış'tan önce kurulmuş bulunan Kırklar Bezmi'nin anılışı olarak; gizli yerlerde yapılan ve gece boyu süren *Âyin-i Cem*'lerde, Alevîlerin coşku ile semaha kalktıklarını daha önce anlatmış bulunuyoruz.[28]

Ortaya konabildiği kadarıyla, aynı sosyolojik olgunun zamanları ve yaşamları aşarak tekrarlandığı görülüyor. Nüfus değişmiş olsa bile, aynı durum, çağlar arasından, sürüp gelmektedir.[29]

1. 1517 tarihinde, Mekke-i Şerif'de, Harameyn'in anahtarlarını teslim aldığı ve Hicaz, Suriye, Mısır ülkeleri Osmanlı yönetimini kabul ettikleri halde, sultan I. Selim, sünnî gelenekte Peygamber'in kabilesinden birine devretmesi gerektiğinden Halife ünvanını almadı. Bununla birlikte, Muhteşem Süleyman'ın, İslâm'ın koruyucusu rolünü ve öbür Müslüman halk üzerindeki yetkisini belirtmek için «Müslümanların halifesi» ünvanını kullanması gerekiyordu. Daha sonra Batılı devletlerin, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Hıristiyanları –Fransa katolikleri, Rusya ortodoksları– korucuyu bir rol üstlenmeleri dolayısıyla bilhassa II. Abdülhamid döneminde, sultan, Müslümanların koruyucusu olarak Halife ünvanını değerlendirmek zorunda kaldı. Krş. Halil İnalcık, «*The Ottoman Empire*», New York-Washington, 1973, s. 34, 57-58; Robert Mantran, «Histoire de la Turquie», Paris 1968, s. 50, 96, 102.
2. Bak.: «*Kızılbaş Problemi*» adlı yazımız.
3. Sonu trajik bir biçimde biten bu olay, Lady Mary Montagu'de geçmektedir, «*L'Islam au péril des femmes – une Anglaise en Turquie au XVIII esiècle*», Anne Marie Moulin ve Pierre Chuvin'in önsöz, çeviri ve notları ile, Paris 1981, s. 42.
4. Biraz ilerde, açıklanacaktır.
5. Bak.: «*Kızılbaş Problemi*» adlı yazımız.
6. İbrahim Tatarlı'dan alınmıştır; «*Eski Türk Edebiyatı, Metinler*», Sofya 1973, s. 123.
7. Mecdut Mansuroğlu, «*Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de Türkçe Beyit ve İbareler*», Ankara 1954; İbrahim Tatarlı, «*Eski Türk Edebiyatı*», s. 35.
8. Krş. «*Divan-ü Lûgât-it-Türk*», çeviri: Besim Atalay, Ankara 1939, I, s. 36, satır 12; s. 454, satır 3, 12; II, s. 3, satır 18; s. 280, satır 12-19.
9. Kurmancı, Türkiye Kürtlerinin kullandığı dialekt'tir. Bu dialekt en yaygın olandır. Kürt halkın hemen hemen %60'ınca konuşulmaktadır. Bak.: İsmet Cheriff Vanly, «*Le Kürdistan Irakien Entité Nationale-Etude de la Révolution de 1961*», Neufchatel, 1970, s. 31.
10. Bu konuyu, «*Bektaşî-Alevî senkretizmini oluşturan öğeler*» adlı incelememizde ele almış bulunuyoruz. Ayrıca Bak.: «*Alevî âdetleri üzerine notlar: Bazı Orta Anadolu kutlamaları dolayısıyle*» konulu yazımız.
11. Bu suçlamalar, bu mezheplere düşmanlıkla yazılmış eserlerin çoğunda ve hatta öbürlerinde de yer almaktadır. Ahmet Refik'in yayınlamış bulunduğu arşiv belgelerine başvurmak yetecektir; «*On altıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşîlik*», İstanbul 1932.
12. Bak.: Mircea Eliade'nin temel eseri, «*Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*», Paris 1968 (2. baskı); Türk tarikatlerde Şaman

dini kalıntılarını ilk inceleyen, Fuat Köprülü'dür. Krş. *«Influence de Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans»*, İstanbul 1929 (Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université d'İstanbul, I).

13. Krş. Âşıkpaşazâde, *«Tevârih-i Âl-i Osman»*, Âlî yayını, İstanbul 1932, s. 204-206; a.g.e., *Osmanlı Tarihleri I*, Çiftçioğlu N. Atsız yayını, İstanbul 1949, s. 237-239.
14. Bu yazma nüsha, Mehmed Önder tarafından bulunmuş, *«Eine neuentdecte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien»*, WZKM, LV, 1959, s. 84-88; 27 Mayıs 1978'de Strasbourg'da savunduğu, *«La révolte de Baba Resul. Un mouvement socio-religieux dans la première moitié du XIII siècle en Anatolie»* adlı tezde, Ahmet Yaşar Ocak tarafından uzun uzadıya incelenmiştir.
15. Bak.: *«Kolonizatör bir dervişler tarikati: Bektaşîler – Sosyal rolleri ve ilk Osmanlı sultanlarla ilişkileri»*, konulu yazımız.
16. Krş. Richard Davey, «The Sultan and his subjects», 2 cilt, Londres 1897, I, 95-98; Georges Young, *«Constantinople depuis les origines jusqu'à nos jours»*, İngilizceden çeviri, Paris 1934, s. 259-260; E.E. Ramsaur, *«The Young Turks – Prelude to the Revolution of 1908»*, Beirut 1965 (1. baskı, 1956), s. 110 vd.
17. Ramsaur (a.g.e., s. 113), Talat Paşa, Rıza Tevfik, Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi'nin adlarını anar, fakat Midhat Paşa gibi, başkaları da vardır. Bak. Not. 16.
18. Bu bilgi Âşıkpaşazâde tarafından verilmektedir. Bak. not 13.
19. Abdal Musa'nın dört *nefesi* (ilâhî) Sadeddin Nüzhet Ergun'un, Bektaşî şairler antolojisinde yayınlandı; *«Bektaşî Şairleri ve Nefesleri I»*, İstanbul 1955 (2. baskı), s. 20-23; aldığımız dörtlük, s. 22'de bulunuyor.
20. Söz konusu, *Şâh-ı Merdan* olan Ali'dir.
21. Pir Sultan Abdal'ın nefesleri birçok kez yayınlandı; Abdülbaki Gölpınarlı ve Pertev Naili Boratav, bir tenkidli basımını da yaptılar: *«Pir Sultan Abdal»*, Ankara 1943; yukarıya aldığımız mısralar 113. sahifede yer almaktadır. Bu manzume, yazarlarca sahih kabul edilmiştir.
22. Her çağda, bütün manevi güçleri kendinde toplayan ve aynı zamanda *pîr-i tarikat* (tarikat'in büyüğü) ve *pîr-i hakîkat* (Hakîkat'in vâkıfı) olan, Kutb (Kutup) için bak.: Richard Gramlich, *«Pol und scheikh im heutigen Derwischtum der Schia», Shî'isme Imamite»*, Travaux du Centre d'Etudes Supérieures specialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1970, s. 175-182; Seyyed Hossein Nasr, *«Le Shî'isme et le Soufisme-Leurs relations principielles et historiques»*, a.g.e., s. 223.
23. Sadeddin Nüzhet Ergun'a göre, aktarılmıştır: *«Bektaşî Şairleri ve Nefesleri, I»*, s. 77.
24. Bu alıntı ve aşağıdakiler, tanınmış halk şairi (âşık-ozan) Feyzullah Çınar'ın kayıtlarına dayanmaktadır.
25. Ünlü Bektaşî şair Mehmet Ali Hilmi Dede (1842-1907) İstanbul'da Mer-

divenköy Bektaşî *tekke*'sinde *dede-baba* (Şeyh) idi. Şiirlerini topladığı divanı yayınlanmıştır. Yukarıdaki alıntı, Cahit Öztelli'nin antolojisinden yapıldı: «Bektaşî Gülleri», İstanbul 1973, s. 49.

26. Alıntı, Sadeddin Nüzhet Ergun'un *«Bektaşî-Kızılbaş-Alevi Şairleri ve Nefesleri, II»*, İstanbul 1956 (2. baskı), s. 202'den yapılmıştır: *«Men Alî' den başka Tanrı görmedim»*
27. Bak.: *«Bektaşî-Alevî senkretizmini oluşturan öğeler üzerine araştırmalar»* konulu yazımız. Bununla birlikte, her ne kadar, W. Ivanow, *«The Truth - Worshippers of Kurdistan - Ahl-i Haqq Texts»*, Bombay 1953, s. 48-57'de bu görüşü telkin ediyorsa da, «Paulicien»lerle Anadolu veya İran Azerbaycanı mezhepleri arasında, herhangi bir yakınlık olup olmadığı bilinemeyecektir. Nina Garsoian'ın eksiksiz incelemesi, benzer bir hipotezden kesin bir sonuca varmaktadır: *«The Paulicien Heresy, a study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern provinces of Byzantine Empire»*, The Hague-Paris, 1967.
28. Bak.: *«Kızılbaş Problemi»* adlı yazımız.
29. İncelememizi tamamlayan mükemmel bir makaleye dikkati çekmek istiyoruz: Peter J. Bumke, *«Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli Türkei) - Marginalität und Häresie»*, *Anthropos*, cilt 74, 1979, s. 530-548. İncelediği yörelerde uzun süre kalmış bulunan yazar, olayların derinliğine inen bilgisini ortaya koymuş bulunmaktadır.

VII

BEKTAŞÎ – ALEVÎ SENKRETİZMİNİ MEYDANA GETİREN ÖĞELER ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

Anadolu'da cemaat dışı (hétérodoxe) İslâmlık olgusu ve onun, mensupları *Alevî* adı ile bilinen kolu üzerine görüşlerde çok dışta kalındı ve öyle kalınmaya devam ediliyor. Alevî adı, fazlaca horlayıcı bir anlam yüklenen Kızılbaş deyimi yerine kullanılmaktadır.[1] Fakat *Kızılbaş* deyiminin içerdiği karalayıcı anlam, bugün, örf-tanımaz ve başı-bozuk (anti-conformiste ve marginel) ya da âsi zındık ve Kürt içerikleri ile Alevî sözcüğüne yüklenmektedir.[2]

Kızılbaşlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yeniçerilerin de bağlı bulunduğu en yaygın halk tarikati Bektaşîlik ile sıkı ilişkiler içinde idiler. Aralarında, özde olmayan, dışta bir farklılık vardı. İki topluluk da, tarikate adı verilen velîyi, dinî bir saygı ile anıyorlardı. Dogmaları ve inançları aynı idi. Yalnız, Kızılbaşlar, kırsal bir çevrede halk temelli özü korurlarken, Bektaşîler, kentlere yığılarak, kurumlaşmış bir tarikat oldular. Bu sosyal farklılık, giderek biri okumuş ve öbürü hemen hemen ümmî kalacak olan iki zümrenin ayrılışına yol açtı. «Her Kızılbaş, Bektaşî'dir; fakat her Bektaşî, Kızılbaş değildir.» ortak görüşü buradan kaynaklanmaktadır. Bu ayrılma, 1826'da Yeniçerilerin kaldırılışından sonra Bektaşîler tarîkatinin kapatılması ile gizlenmek zorunda bırakılan tarîkat mensupları, Far-Mason (Francs-Maçons)'lara sığınıp onlarla kaynaştıkları zaman[3] kesinlik kazanacaktır.

Demek, bir yandan senkretizm'i, öbür yandan kural dışı

ve örf tanımaz (marginal ve anti-conformiste) oluşu ve yerleşik düzeni reddedişi ile belirlenen, eski ve derin bir dinî olgu karşısında bulunuyoruz. Ve bu ikinci çizgi, kendisine karşı, başa geçen her yönetimin düşmanlığına uğramıştır; ve her zaman da uğramaktadır.

Onları sindirmede sürdürülen ve uzantılarına yüzyıllarca hedef oldukları bütün karalamalar da bu düşmanlıktan doğmuş bulunmaktadır. Bu iftiralar, vaktiyle Mani'cilere, Cathare'lara ve bütün gnostik'lere karşı yöneltilenlerin aynıdır; ve cahil insanların kendi cemaatlerine yabancı her öğeye yöneltme eğiliminde oldukları, gece âlemleri ve cinsî serbestlik gibi suçlamalardır. Bu suçlamalar, hiç şüphesiz eski dionizyak gizlilik'lerin (mystère dionisiaque), Roma Lupercale'lerinin, Walpurgis Gecesi'nin, Sait-Jean Ateşi'nin ve bizim Carnaval'imizin ardında gizlenen put-perest (paien) öğelerin özlemi gibi, bütün folklorlarda kalıntıları bulunan ve eskiden bereket törenleriyle birlikte yürüyen cinsî serbestliklerin belirsiz anılarına dayanmaktadır. Ve elbette, benzerleri gibi Anadolu'da da bu törenlerin yapıldığı bir zaman olmuştur; fakat bu, uzak zamanların karanlığında kalmıştır ve göz önüne alınamaz. Ayrıca, suçlamaların hiçbiri kesin olgulara dayanmamaktadır. Buna karşılık, problemi yakından inceleyenler, araştırmalarını bu zümrelerle sıkı temaslara ve uzun süre onların yanında ikamete dayayanlar, bu karalamaların gerçekliğini kabul etmemektedirler. Bu zümrelerin, cemaat dışı (hétérodoxe) bir İslâm uyguluyor olsalar da, Müslüman ülkelerde yaşıyor olduklarını ve inançlarının, İslâmî bir cilâ ile kaplanmış bulunduğunu unutmamak gerekir.

Şimdi, bu inançların ilk ayırıcı niteliği olan senkretizm'i ele alacağız. Burada söz konusu olan, bir mezhep değil, bir mozayik gibi birbirine karışmış, bazen çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşma, bir dinî sistemdir. Ve bu dinî sistemle birçok ortak noktalar bulunduran bütün öbür *gnose*'lar (bilinç

birikimleri) gibi; başlı başına bir din olmaktan çok, zaman içinde değişik ve sayısız etkilere uğramış ve bâtınî (ésotérique) bir yorumla yorumlanmış, dinî bir gelenek karşısında bulunmaktayız. Bektaşî problemi üzerine eğilenler, üstleri Şiî eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü şamancı kalıntılar, sûfîlik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu, hattâ Manici ve Budhacı öğeler ve ayrıca Yahudi-Hıristiyan karışmalar gibi değişik birçok etkinin varlığının görülebildiği eklektik (karma-karışık) bir inançlar sistemi ile karşılaşırlar. Bununla birlikte, Bektaşîlere ya da Alevîlere dair eserlerde ele alınmamış bir konu vardır: Bu, İran Kürdistanı'nda ve Azerbaycan'daki Ehl-i Hakk'ların veya tanımı daha güç olan Kızılbaş-Alevîlerin, kendilerine komşu, öbür halk inanışları ile ilişkileri konusudur.

Epeyce incelenmiş bulunan Ehl-i Hakk'ların Bektaşîlerle olan ilişkileri, Ivanow[4] ve Mokri[5] gibi bilginlerce işaret edilmiş bulunuyor. Gerçekten, Bektaşîlerin inançları, Ehl-i Hakk'larınkine çok yakındır: Her iki topluluk da, rûhun bedene dönüşünün sürekliliğine (cycle de réincarnation) ve bedenden bedene geçtiğine (métemsomatose), yani tecellilerin (manifestation) çokluğuna ve Tanrı'nın insanoğlu suretinde tecellî ettiğine inanırlar. Kendisinde Zât-ı Mutlak'ın (İlâhî Nûr) bir bedene bürünüşünü (incarnation, tecessüm) gördükleri Hacı Bektaş'a, Ehl-i Hakk'lar da dinî bir saygı duyarlar. Nitekim o, Tanrı'nın temiz nûrundan yaratılmış dört büyük melekten biri olan Davud'un tecellîsidir[6] ve Müslüman gelenekte Ali'nin de unvanı olan Zât-ı Mutlak, onun fanî varlığı altında bulunmaktadır; yeni bir görünüşle Hacı Bektaş adını aldığı Diyar-ı Rûma ise, görevini tamamladıktan sonra, tekrar Kürdistan'a dönmek üzere gitmiştir.[7] Hacı Bektaş *Vilâyetnâme*'sinde, orada gösterniş olduğu kerametlerin anılışında, Bektaşîler tarikatine adı verilen velî'nin, Kürdistan'da bulunmuş olduğuna imâ vardır.[8] Hacı Bektaş'ın tanrısallık vasfına gelince,

Vilâyetnâme'nin başlarından itibaren bu, açıklıkla ortaya konmuştur: Velî, maddî bedeninde Zât-ı Mutlak olan Ali'nin nişanını taşımaktadır; avucunda ve alnında Ali'nin işareti olan yeşil bir ben bulunur.[9] Ehl-i Hakk'larda ve *Vilâyetnâme*'de, birbirinin aynı iki söylence yer almaktadır: *Vilâyetnâme*'de, birden havalanan ve bir kuş gibi uçan Hacı Bektaş, bir duvara konar;[10] bu, Ehl-i Hakk'larda, Hacı Bektaş'ın, kendisinin bir tecellisi olduğu Davud'a mal edilir.[11] Yine her iki gelenekte de velîler; ellerindeki yılanları kamçı gibi kullanarak arslanlara binmektedirler.[12]

Ehl-i Hakk'larla Alevîlerin, evrenin yaratılışı ile ilgili, şüphesiz İslâm dışı inançlar dönemine çıkan ortak gelenekleri vardır: Yaratılıştan önce yeryüzü sularla kaplı iken Tanrı, ilk olarak Yol gösterici (rehber) Cebrail'i yarattı ve onu denize doğru attı. Cebrail, kanatlarını açarak kaos'un üzerinde uçarken, birden bir ses ona: «Sen kimsin?» diye sordu. Cebrail, «Sen, sensin; ben, benim.» diyerek yanıt verdi. Ve Gök Taht'ın kapıları kapanıp kaldı. Üçüncü sorudan sonra Cebrail, aldığı vahiyle, «Sen Yaradansın, ber yaradılanım.» deyince, önünde Taht'ın kapıları açıldı.[13]

Her iki toplulukta, Ehl-i Hakk'larca Cebrail'in bir tecellisi olarak görülen Selmân-ı Pâk ile ilgili gelenek gibi, İslâmî döneme ait ortak gelenekler de vardır. Âyin-i Cem merasimi ile yeryüzündeki anısı canlandırılan «Kırklar Bezmi»nde, Selmân-ı Pâk'in aldığı ehemmiyetli yer, rûhun bedene dönüş çemberinin (cycle de réincarnation) aynen Alevîlerde de var olduğunu düşündürüyor: Erzen ovasında, bir gölde yıkanırken, bir arslanın saldırısına uğrayan çocuk Selman, bunun için, su kıyılarında yetişen bir nergis çiçeği verdiği meçhul bir atlı tarafından kurtarılır. Bu çiçek, Muhammed'in asrında, kendisinde tanrısallığı kavradığı Ali tarafından Selman'a geri verilecektir.[14]

Nihayet, Peygamber'in gece yolculuğu, Mirac üzerine; her iki toplulukta da başta rol oynayan gelenekler vardır: Pey-

gamber, yolculuğu sırasında, yolu kapatmış bir arslanla karşılaşır; yoluna devam edebilmek için, peygamberlik yüzüğünü arslanın ağzına atar; geri dönüşünde bu yüzük, evinde gerçek doğası ile kendisini karşılayan Ali tarafından geri verilince, Peygamber, arslanın Ali olduğunu anlayacaktır. Kırklar Bezmi'ne varışında da Ali tarafından karşılanan Peygamber, karşısındaki, Ali'nin bâtını olduğu için, onu tanımaz; ancak evine dönünce Ali, peygamberlik yüzüğü ile birlikte Kırklar Bezmi sırasında, ayasında yeşil ben bulunan ve gaibden uzanan bir el tarafından kendisine verilmiş bulunan elmanın öbür yarısını sununca, onu tanıyacaktır.[15] Bu «Bezm» üzerine, kökeni «Kur'an»da yazılanların (Kur'an, XVII; LIII, 1-18) bâtınî yorumuna dayanan ve aşırı İslâm mezheplerinde rastlanan sayısız söylencelere değinmeyeceğiz.[16]

Alevîler ve Ehl-i Hakk'lar arasında, bizi oyalayacak karşılaştırmalar da, konumuzun çerçevesine girmemektedir. Andığımız örnekler, iki topluluk arasında ortak bir temel olduğu hipotezimizi doğrulamada yeterlidir. Bektaşîlikte daha belirgin bir İslâmlık ve tasavvufî bir görünüş gözlenir. Bu, Safavîlerin etkisinden kaynaklanabileceği gibi, henüz İslâm dinini yeterince benimseyememiş halk kitlelerini eğitici bir rol oynamış bulunan Bektaşî dervişlerden de kaynaklanıyor olabilir.[17]

Bir yandan, Alevîlere ve Ehl-i Hakk'lara göre daha az incelenmiş olmalarından, öte yandan aralarındaki benzerliklerden söz edildiğinde, Alevîlerin kızgınlık duymalarından dolayı, bu toplulukların, Yezîdîlerle olan karşılaşma noktalarını göstermek daha güçtür.[18] Bununla birlikte, bu üç topluluk arasındaki bağlantılar yadsınamaz. Ivanow ve Mokri, Ehl-i Hakk'larla Yezîdîler arasındaki ortak noktaları ortaya koydular.[19] Biz de aynı şekilde, önce Yezîdîlerle Alevîlerin, daha sonra da –Ehl-i Hakk'larda ve Yezîdîlerde Şeytan'ın bir yeniden bedenleşmesi (réincarnation) olan Melik Tâus (Melek

Tâvus) vesîlesiyle –Yezîdîler ile Ehl-i Hakk'lar arasındaki benzerliklerin altını çizmiş ve bu konuda, Şeytan'ın üç topluluktan hiçbirinde kötü ruh timsali olmadığına dikkati çekmiştik.[20] Şeytan, Âdem'in önünde, Tanrı'ya olan sevgisinden dolayı secde etmemiş, aşırı sevgisi yüzünden günah işlemiş ve bağışlanmıştır. Yeniden bedenleşme dönüşümü (cycle de réincarnation) içinde Tanrı'ya en yakın yeri alır. Yezîdîlerde, Şeytan'ın yeniden bedenleşmesi (réincarnation), bir horoz sûretinde düşünülen Melik Tâus (Melek Tâvus) iledir. Horoz, Alevîlerde de bir saygı konusudur. Başlıca merasimleri sırasında, Cebrail adı alan bir horozun kesilmesi âdettir.[21] Ayrıca, Kızılbaşların horozunun, Büyük Melek Cebrail'in bir timsali olduğunu da işaret etmiştik. Bu horoz, ulu Gök Horoz'la özdeştir. Birer el yazma nüshası, Paris Bibliothèque Nationale ve İstanbul Topkapı Sarayı Kitaplığında korunan Mîracnâme (Peygamber'in gece yolculuğu), bunu bize resimlenmiş olarak göstermektedir.[22] Bu horoz, «mazdeen» kökenlidir ve Avesta'da geçmektedir; ölümden sonraki dirilişin (ba'sü ba'de'l-mevt) ve Ebedî Yaşam'ın timsali bir güneş-kuş'tur ve güneş tanrısallığı inancına (culte de Mithra) bağlı olmalıdır.

Bu, bizi, Alevîlerde ve Ehl-i Hakklarda ortak bir temele dayanan Yaratılış Efsanesi'ne (mythe) götürür: Cebrail, Tanrı tarafından Gök Taht'dan koğulur, sonra bağışlanır. Yezîdîlere göre yeryüzü baştan başa denizle örtülü iken, Tanrı, bir kuşa dönüşerek üzerine konduğu bir ağaç yarattı. Melik Tâus (Melek Tâvus) –ya da bölgeye göre Tâus Melik–, kaos üzerinde uçuyordu. Bu ağaca konmak istedi, fakat Tanrı onu aşağı attı. Nihayet, ilhamın yol göstermesiyle ağaca yaklaştı ve «Sen Yaradansın, ben yaradılanım.» dedi. Ve Tanrı onun, ağacın üzerine konmasına izin verdi.[24] Görüldüğü üzere her iki anlatışın ortak bir temeli vardır ve her ikisinde de Melik Tâus ile Büyük Melek Cebrail birbiriyle karıştırılmaktadır; her

ikisi de aynı Göksel Horoz timsaliyle canlandırılmıştır. Bu da bizi, haksız yere «Şeytana tapanlar» adını verdiğimiz Yezîdîlerin inançları konusundaki bilgilerimizi yeniden gözden geçirmeye zorluyor. Bu topluluklarda Şeytan, bizdeki Şeytan (Satan) kavramıyla aynı içerikte değildir ve kötülük rûhunu temsil etmemektedir. Şüphesiz Lucifer gibi, kibriyle günahkârdır; fakat sonunda Tanrı'nın önünde secde ederek bağışlanmıştır.[25] Burada, mühim bir etkeni göz önünde tutmak gerekir: Her üç cemaat de, rûhun beden göçünün sürekliliğine (cycle de réincarnation) inanır. Henüz mevsimlerin dönüşüne sıkı sıkıya bağlı bulunan ve zamanı doğrusal (linéaire) bir olgu olarak değil, bir dönüş, yani mevsimlerin gelişi ve göğün devinimleri ardında, dönen bir zaman olarak kavrayan bir cemiyeti temsil ederler. Gündüzün gecenin yerini alışı gibi, yaşam da ölümün yerini alır. Sivas dolayında bir adamın, acılarından yakınan bir kadına, «Madem o kadar kötü durumdasın, ölmekte acele et ki yerine başkası gelsin.» dediğini işittim.[26] Bu bağlamda cehennem kavramı ve sonuç olarak da, –bu bedenleşmede (incarnation) kötülük yapan, sonraki yaşamında cezalanacağından–, bizim kavradığımız anlamda Şeytan inancı, tamamiyle yabancıdır. Zaten bu cemiyetlerin çoğu, *tenasühe* (métempsychose), ruh göçüne inanırlar.

Üç cemaat arasındaki öbür benzerlik noktaları sorununu ele almadan önce, bunların inançlarının güneşe bağlı niteliği üzerine de dikkat çekmek isterim. Ivanow, Ehl-i Hakk'larda, Mithra'cılık ve halk Mazdeizm'i öğelerini toplayan bir güneş dininin varlığını kanıtlarla göstermişti.[27] Bunun bir örneğini, Göksel Horoz ile Büyük Melek Cebrail'in özdeşleşmesi ve horozun ululanışından söz ederken görmüş bulunuyoruz. Yezîdîlerde, bu güneşe bağlı nitelik daha belirlidir, çünkü onlar İslâmlıktan daha az etkilenmişlerdir. Yezîdîlerin, doğuş ve batışı sırasında, yüzlerini güneşe doğru çevirerek dua ettiklerini biliyoruz.[28] Bunun izlerine Alevîlerde de rastlanmak-

tadır: Sivas yöresinden bir adamın, babasından söz ederken, «Hayatı boyunca şafakla dışarı çıkar ve güneşin doğuşunda Ali'ye duada bulunurdu.» dediğini duydum; güneşin doğuşunu görmesiyle, babasının, «işte Ali doğuyor.»[29] deyişini de anlatmaktaydı.

Fakat daha başka benzeşme noktaları ve ayrıca üç cemaatte ortak olan din kardeşliği âdeti de vardır: Ergenlik çağına gelen her erkeğin, *ikrar kardeşi* (sülûk yoldaşı) veya *musahip* (arkadaş) denen bir *âhiret kardeşi* olmalıdır.[30]

Bu kardeşliğin, sülûkden ve evlenmeden önce olması gerekir. Ahiret kardeşi, evlenme, ölüm gibi, yaşamın bütün mühim anlarında hazır bulunacaktır. Gerekli her durumda, kardeşine ve ailesine yardımcı olacaktır; öncelikle askerlik hizmeti sırasında kardeşinin ailesine göz kul k olmak, gerekince yardımına koşmak, borçlarını ödemek ve aynı şekilde kardeşinin ailesi hastalanırsa ya da kardeşi hapse girer veya beklenmedik bir sırada ölürse, masraflarına yetişmekle yükümlü olacaktır. Demek, âhiret kardeşinin rolü, her şeyden önce gerektiği anda ailenin korunması amaçlı sosyal bir roldür.

Üç cemaatteki ortak noktaları tamamlamak için Şubat ayına rastlayan Hızır Nebî bayramından elbette söz edeceğiz. Bu bayram üç günlük oruçtan sonra başlar, bayrama koyun ve keçiden kurbanlar kesilerek ve geleneksel ekmek pişirilerek katılınır. Bu kutlamaya, Ehl-i Hakk'larda Zât-ı Mutlak Bayramı denmektedir. Yezîdîlerde 18 Şubat'a gelir ve Hıdır İlyas Bayramı olur. Alevîlerde; salı, çarşamba, perşembe günleri oruç tutulur, asıl bayram perşembeyi cumaya bağlayan gece başlar; tarih, hep şubat ortasına doğrudur.[31]

Kızılbaş-Alevî'lerin inançlarının altında, yeni gelmiş olanlarla karışan yerli öğelerin direnişini de göstermek gerekir. Bu inanış biçimi, Ege'de Tahtacılarda, Kapadokya'da, Kilikya'da, İran sınırının iki yanında çok geniş bir alana

yayılmış bulunmaktadır. Şüphesiz bu alan, başta Mâverâ-yı Kafkas[32] ve Kuzeydoğu Suriye[33] olmak üzere, dolaşma imkânı bulamadığımız yerlere de uzanıyor olmalıdır. Bu inançlar, Türkler (Tahtacı, Alevî, *Ateşbagi* ve *Cehelten* ya da *Kırklar*'ın Ehl-i Hakk zümresi) ve Kürtler (Ehl-i Hakk, Yezîdî, Alevî) tarafından ortaya konmaktadır. Karakoyunluların dinlerini inceleyen Minorsky, Ehl-i Hakk öğretilerinin, onların resmî dini olduğunu düşünmüştü. İran'da, Mâkû-Hoy-Rizâye yöresinde, yaşayanlarının, Türkiye Alevîlerininkine çok yakın bir Ehl-i Hakk dine bağlı bulundukları, Karakoyunlu denen bir çevre vardır.

Ehl-i Hakk'larla Karakoyunluların inançları arasında bir ilişkinin bulunduğunu, ilkin Minorsky ortaya koydu.[34] Aynı dinî düşüncelere, Şah İsmail'in divanında da rastlanmaktadır. Bu bize, ilk Safavîlerin, tasavvufî öğretilerini Allah'ın beşer sûretinde –öncelikle de Şah İsmail'de– tecellî ettiği ve bedene büründüğü inanışına karıştırarak kendi saflarına çektikleri Türkmen boylarının, Karakoyunlularınkine çok yakın bir dinî inanç taşıdıklarını düşündürmektedir.

Eğer Kızılbaşların inançlarının temeli, yerleşme bölgelerine bağlı öğelerden oluşmuşsa, öbür öğeler ona gelip karışmış olanlardır: Önce, Türkler tarafından Orta Asya'dan getirilmiş olan şamancı izler; fakat Türklerin İslâm'a girmeden önce kabul ettikleri farklı dinlerden alınmış öğeler de birlikte olmak üzere. Başlıca niteliği senkretizm olan bu büyük dinî yapıya, Hıristiyan etkiler sonradan katılmış bulunduğundan bu dine bağlı olanları ayırmak güç olmakla birlikte, bu öğeler arasında Manicilik, Budhacılık yanında, belki Nestûrîlik de yer almakdaydı.

Alevîlerde ve Bektaşîlikteki şamancı kalıntılara, ilk olarak Fuat Köprülü işaret etti.[35] Kuş inanışları (culte), Bektaşî velîlerin kuş görünüşü altında kerametleri; ağaç ve taş

inanışları; su kaynaklarının kutsallığı; sakal kesmek ve sarkık bıyıklar bırakmak... Âyin-i Cem ve şaman merasimleri arasındaki benzer noktalar, birçok kez belirtildi. Törensel şarkılar ve oyunlar, alkol ve uyuşturucu kullanmalar, kurban kesimleri, kadınların merasimlerde serbestçe bulunmaları... Bunlara Alevîlerin *dede*'sinin, eski şaman gibi ağızdan ağıza dolaşan çok zengin halk şiirinin ve sözlü halk geleneğinin saklayıcısı olduğunu da eklemek gerekir.

Bu sıralamaya, Alevî âdetler arasında görülen başka öğeler de katılabilecektir: Mesela, lohusanın ve yeni doğan çocuğun başucunda üç gün ve üç gece uyumadan bekleme âdeti gibi. Bu âdet, anlamı kaybolmuş eski bir Türk geleneğe çıkmaktadır: Eski Türkler, lohusaları ve yeni doğanları kızıl bir ateşle yakarak onları yiyen *Al* adlı, insan yiyici bir cin'in (démone) varlığına inanıyorlardı. Orta Asya kökenli bu cinin, Volga Tatarları'nda ve aynı zamanda İran folklorunda, Mâverâ-yı Kafkas ve Afganistan'da da bilindiğini, bu arada işaret edelim.[36]

Eski Türklere çıkan bir başka âdet de gömülme ile ilgilidir. İslâm öncesi dönemde, ölüm ne zaman olursa olsun, ceset, kokuşmasını önleme amacıyla tuzla örtülerek korunuyor ve gömme, doğa'nın yeniden canlandığı ilk yazda yapılıyordu.[37] Ebedî dönüş çenberi'nde (cycle) bitkilerin geri dönüşlerinin, bir dünya biçimi içinde geri gelen ruhların dönüşleri olup olmadığını bilmek çok ilgi çekici olacaktı! Bu âdet, anlamı kaybolmuş olsa da, Alevîlerde yaşamaktadır. Ölü, ülkenin usulüne göre toprağa verilir, fakat ölümü izleyen ilk baharda resmî bir mecburiyetle yapılan merasim tekrarlanarak, *mezar zamanı* adı ile bir merasim daha yapılır. Bu ikincisinde, anımsatıcı bir taş dikilir. Burada, eski geleneklerin bir canlanışı söz konusudur.

Hızır Bayramı adı verilen Alevî bayramı da eski Türklere

çıkacak bir başka âdet olarak görünüyor. Hızır Bayramı, bu cemaatlerin balıca bayramıdır. «Karların erimeye başladığı zaman», şubat ortasına doğru, İran'ın Nevruz'undan altı hafta önceye gelir. Eski şubat kutlamaları (calendes) günlerine rastlamaktadır ve Oniki Hayvanlı takvime göre eski Türk yeni yılı ile karşılaştırılabilir. Marko Polo bu kutlamayı anlatmıştır...[38]

Daha önce Bektaşî velîlerin kuşa dönüşmelerinden (kuş metamorfoz'u) söz etmiştik. Her velînin kuş biçimi vardır: Hacı Bektaş'ın güvercin, Hacı Doğrul'un şahin[39], Ahmed Yesevî'nin turna oluşu gibi.[40] Bu, bizi Alevî-Bektaşîlerde *turna*'nın ehemmiyetinden söz etmeye götürüyor. Ayrıca bu kuş, dinî bir saygı konusudur. Zengin halk edebiyatında sık sık karşımıza çıktığı gibi, *Turnalar Semahı* denen bir törensel oyuna da adı verilmiştir. Alevîlerin semahının kökeni, aynen Çin'de de olduğu gibi[41] turnaların gökteki dönüşleridir.

Turna, tanrısallığın yeryüzü tecellileri içindeki timsalidir. Öncelikle de Allah'ın beşer sûretinde tecellisi olan Ali'yi temsil eder:

«Gitme turnam gitme, nerden gelirsin,
«Sen şahı hûbâna benzersin turnam
«Her bakışta beni mecnun edersin
«Hem Ali İmrân'a benzersin turnam»[42]

Turna, çoğu kez güneş-kuş, eşsiz Anka ile (phénix) karışmaktadır. Öyleyse Ali, güneş timsali arslan ve güneş kuş turna ile temsil edilmektedir. Bu, yukarıda ortaya konmuş olan, Ali'nin güneş sayılması inancının eski bir güneş tanrısallığı olabileceği hipotezini doğrulamaktadır.[43]

Turna sembolizm'i, Çin, Kore, Japon gibi Uzak Doğu uluslarında yaygındır. Çin'de turna, her şeyden önce ölümsüzlük kuşudur; uzun yaşamanın ve Ebedî Yaşam'ın karşılığıdır. Çin'in kutsal oyunları arasında cenazeler vesilesiyle yapılan Turna dansı vardır.[44] Demek Türkler, Çin'le uzak zamanlara inen ilişkiler içindedirler.

Uygur Türkler'inde Budhacılık çok yaygındı. XIII. yüzyılda, hatta daha önce, Anadolu'ya yönelen Türkler arasında Budhacı Uygurlar'ın bulunduğu biliniyor. Nitekim, Selçuklular döneminde büyük rol oynamış bulunan Eretna ya da Ertena ailesi Uygur ve Budhacı idi. Selçuklular döneminde Anadolu'da Uygur varlığı geniş olarak ortaya konmuştur.[45] Bu Uygurlar'ın çoğu, Kâşgarlı Mahmud'a göre[46] Müslüman olmayan Uygur anlamına gelen *tat* deyiminin kullanılışının bize gösterdiği gibi, geldiklerinde henüz Müslüman değildiler. Gayrı müslîm birine hitabla, Mevlânâ Celâleddin Rûmî:

«Eğer Tat sın eger Rum sın eger Türk
«Zebân-ı bî-zebân-râ biyâmûz»[47]

(Tat da olsan, Rum da olsan, Türk de olsan dilsizlerin dilini, yani sülûk etmiş bulunanların konuşmasını öğren.) demektedir. Demek, Anadolu'da Budhacı kalıntıların bulunmasına şaşmamak gerekir.

Tumaların, Ebedî Dönüş'ün ve Dönen Zaman'ın, sonuç olarak rûhun beden yolculuğunun (réincarnation) karşılığı göçmen kuşlar olduğunu da belirtelim. Göçmen yaşayış, Türkmenlerin yaşamı olan göçer yaşayışa eş düşmektedir.

Türkler, daha Orhon bölgesinde Çinlilerle komşu yaşadıkları sıralarda, Budhacılığı tanımışlardı. 734 yılında ölen ve başta Bilge Kağan olmak üzere birçok kağana vezirlik yapmış olan Bilge Tonyukuk'un «Budha ve Lao Tzu'nun insanlara uysallığı ve alçakgönüllüğü öğrettiklerini, bunlarınsa savaşan bir ulusa uygun bilgiler olmadığını»[48] öne sürerek, Budhacı tapınakların ve Tâocu manastırların yapılmasına karşı çıktığını, Çin kaynakları bize bildirmektedir. Aynı dönemde, 763'den itibaren hükümdarlarının kabul etmesiyle Türkler, Uygurların resmî dini olan Mani inançlarını benimsediler. Gnostik bir din olan Manicilik, yerli inanışlara uyum sağlamaya ve onlarla kaynaşmaya çok yatkındı; bu sebeple

Uygurlarda, Şaman ve Budha dinlerinin kuralları ile karışarak bütünleşti. X. yüzyıldan itibaren Budhacılığın ilerleyişi karşısında Manicilik geri çekilmeye başladığında, Uygur edebiyatında Mani dini öğeleri içeren Budhacı metinlerin çıktığı görülecektir.[49] Daha sonra Hıristiyan çevreye geçişte de Manicilik, aynı şekilde, yerli geleneklerle benzeşecektir.

Bektaşîliğin de başlıca vasfı, yerli inanışları (culte) kolaylıkla benimsemesidir. Ve ben burada Bektaşî-Alevî'lerin başlıca dogmaları olan ve onların ahlâk görüşlerinin temelini oluşturan üç yasak; *elin tek, dilin pek, belin berk tut* (elini harama uzatma, dilini tut, beline sahip ol) biçiminde özdeyişleştirilmiş bulunan, el, dil ve cinsî ilişki ile ilgili yasaklamalar üzerine dikkati çekmek istiyorum. Bektaşîlerin tarikatine sülûk etmek isteyen talip, Dört Kapı adı verilen, dört manevî evreden geçmek zorundadır: Bunlar şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarıdır. Sülûk, ikinci kapı olan tarikat düzeyinde olur. Sülûk sınamasını aşan, eliyle, diliyle ve cinsî yaşamıyla günah işlememek, *«Elinden dilinden belinden ötürü bir hataya düşmemek»*le yükümlüdür. Bu, Bektaşîliğin, ve bilhassa, Alevîler denen halk Bektaşîliğinin ahlâk kurallarının temelidir. Sülûk merasiminde, talibin kulağına, *«Eline, diline, beline sağ ol»* diye fısıldanır.[50]

Oysa bu üç kural, açıkça Mani dininin temellerinden birini oluşturan ve ağzın mührü, elin mührü, kalbin mührü demek olan Üç Mühür'ü anımsatmaktadır. Bu Üç Mühür, *«De Moribus Manichaeorum: de signaculo oris, mannum et sinus»*[51] adlı eserinde Saint Augustin tarafından işaret edilmiş ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Mani dinli Uygur metinlerinde bu üç temel, *üç tamga* olarak geçer; avâm (yani halk, sülûk etmiş bulunan havass'ın dışında kalan dindar halk) için yazılmış bir din kitabı olan *«Şuastvanift»*te de birçok kez sözü edilmiştir: Avâm, Üç Temel'e, *agzın, könlün, elgin*; yani dilin, kalbin, elin dam-

gasına *(üç tamga)* uymadığında, Tanrı'dan bağışlama diler.[52] Bu üç temel, *agzın, könlün, elgin (üç tamga)*, Saint Augustin'in Üç Mühür'ünün karşılığıdır. Ve Bektaşî-Alevî'lerin *eline, diline, beline sağ olmak* dedikleri üç kuralın aynıdır.

Manicilik, Uygur Türklerin dini idi. Türklerin Mani dinine geçişleri Orhon bölgesinde başladı. Bu, yazıtlarla belgelenmiştir: «Şimdiye kadar etle beslenen budun, bundan böyle pirinçle beslenecek; öldürmenin kınandığı ülke, iyilik öğütlenen ülke olacak.»[53] Ancak, Mani dininin katılıkları, bu dinin, yerini daha hoşgörülü dinlere bırakmasına yol açacaktır. Kâşgarlı Mahmud, ne Mani adına, ne de öğretisine en küçük imâda bulunmadığı halde, Mani dinli Türkçe metinlerde, öncelikle de *Şuastvanift*'te çok sık rastlanan ve oruç demeye gelen *«paçak»*[54] gibi Mani deyimlerine, *«Dîvânü Lügat'it-Türk»*te bu sebeple rastlanmaktadır.[55] Kâşgarlı Mahmud, sözcüğü, Hıristiyanların orucu olarak tanımlıyor. Bu, Mani deyimlerinin kalıntılarının, bu inanç Türk dünyasında kaybolduktan sonra öbür dinlerin bağlantıları içinde yaşadığının açık bir örneğidir.

1450'ye doğru Doğu Anadolu ve İran Azerbaycanı'ndaki Türkmen boylar, aile çekişmelerinin Erdebil tahtından uzaklaştırdığı Safavî reislerin, Cüneyd'in ve sonra oğlu Haydar'ın etkisinde kaldılar. Sünnî kökenli bir aileden gelmekle birlikte Şeyh Cüneyd, rûhun beden göçü (réincarnation) ve Tanrı'nın insanoğlu sûretinde tecellisi gibi, başlıca öğeleri bu boyların inanç zemininin bir parçasını oluşturan aşırı Şiîliğe sarıldı. Bu inançların, Safavî istekleri için yararlı olduğundan hiç şüphe etmiyordu. Bu sebeple, Oniki-İmamlı bir Şiîlik gibi görünen, fakat inançları aşırı Şiîliğin inançları olan ve temeli, bu yeni müridlerinin ata dinlerine tamamen uygun düşen bir Şiîliği yaymaya koyuldu. Böylece, annesi dolayısıyla kan bağı taşıdığı bu boylar tarafından on dört yaşında iken taht'a getirilen genç Şah İsmail, Allahın beşer sûretinde tecellisi olan

Ali'nin, yeni bir bedenle görünüşü (réincarnation) oldu. Bu, ayırıcı bir işaret olmak üzere başlarına giydikleri serpuş dolayısıyla, bundan böyle Kızılbaş olarak adlandırılan taraftarlarının ona karşı duydukları dindarca bağlılığı açıklar.

Kızılbaş din, Safavî propaganda ile, tanımlanabilen biçimini alacak, Şiî bir İslâmî cilaya bürünecektir. Safavî geleneği oluşturan sûfîlik ve onunla ortak bâtınî (ésotérique) derinlikleri bulunan Şiîlik yoluyla; bu zümreler arasında İslâmî «gnose» (bilinç birikimi) güçlenecektir.[56]

«Gnose», bütün dinlerde ve bütün zamanlarda, hidayete eren, seçilen rûhu, gaflet uykusundan uyarıcı ilhamı yaratan bilinçtir. Coşku sağlayan uygulamalarla, uyanışı sağlamayı amaçlar. Bu bilinç, «Kitab»ın, bu durumda «Kur'ân»ın, bâtınî (ésotérique) yorumuna dayanır. Buna yeni seçilmişin sülûkü, gece toplantıları, kapalı anlamlı bir edebiyat, müridlerin kendi aralarında anlaşmalarını sağlayan gizli bir dil katılır.

Anadolu'daki cemaat dışı (hétérodoxe) zümrelere yaşam zemini oluşturan ve kurumlaşmış bir tarikat olduğunda Bektaşîliğin yapısı içine girecek bütün bu öğeler, Safavîlerin propagandaları sayesinde belirginleşecek ve Safavîler sayesinde bu inanç mensupları, cemaat dışı (hétérodoxe) İslâmlık içinde yer bulacaktır. Bu İslâmî renkleridir ki, onları, başta sözünü ettiğimiz Ehl-i Hakk ve Yezîdî dinî zümrelerden ayıracaktır. Oniki İmam'a derin saygı, –ki İran'da olduğu biçimde, tam anlamıyla Oniki İmam esaslı bir Şiîlik söz konusu olmadığından, ilk bakışta araştırmacıyı yanıltan budur–, Kerbelâ şehitlerine bağlılık (culte); Ali'nin düşmanlarına lanet, yani *teberrâ*; Ehl-i Beyt dostlarına muhabbet, yani *tevellâ*; hep Safavîlerden gelmedir. *Teberrâ* ve *tevellâ*, Safavî propagandanın temelini oluşturmaktadır. Bu iki öğe, rûhun beden göçü'ne (métemsomatose) inanan bir cemiyette, ayrı bir değer kazanır.[57] Alevî-Bektaşî inançlar bütünü içine giren yeni Platoncu öğeler ise, –Hurûfîlik yoluyla yer alma hakkı kazanmış

bulunan sayıların gizleri (mystique) gibi–, sûfilik'le gelmiş bulunmaktadır; sûfîliğin temelini oluşturan bu öğelerin sûfîlik çerçevesi içinde incelenmesi gerekir.

Yahudi-Hıristiyan etkiler, çokça söz konusu edilmiş; Birge, Hasluck, Müller, Vryonis[58] gibi seçkin bilginler tarafından incelenmiştir. Bu öğelerden bazıları Nestûrî Hıristiyanlığa çıkabilecektir.[59] Bulunulan çevreye uyabilmesi sayesinde yerli inanışların, Bektaşî senkretizmin mozayiğini zenginleştire geldiği kesindir. Hıristiyan öğeler; bilhassa Balkanlar, Makedonya, Bosna, Arnavutluk gibi, Hıristiyan topraklara yerleşen Bektaşîlerde daha da fazladır. Bu konu, makalemizin çerçevesi içine girmediğinden, okuyucu adı geçen yazarlara başvurmalıdır.

Söz konusu, cemaat ve örf dışı (hétérodoxe ve non-conformiste) topluluklara; Anadolu'nun belirli bölgelerinde, Kilikya'da, Ege kıyılarında, fakat bilhassa Kapadokya'da, Sivas-Erzurum-Divriği şehirleri arasında yer alan yöre içinde rastlandığını işaret etme fırsatını daha önce de bulmuştuk. Bu bölge ise Erzincan çevresi içinde doğmuş bulunan ve bugünkü Divriği, eski Téphriké'nin uzun süre merkez olduğu, Mani dini kökenli «Paulicien» aykırı mezhebinin yayılma alanına rastlamaktadır.

Belirtmek zorundayız ki, eski bir aykırı mezhep bölgesi üzerine konmuş bir mezhep olayı karşısında bulunmaktayız. Bu bölge, Bizans'tan beri, örfe-karşılığın (anti-conformisme) ve başkaldırmanın ocağı olmuştur: Gerek Paulicien'lerin gnostik mezhepleri, gerek Alevîlerce temsil edilen İslâmî «gnose» söz konusu olsun, ikisinde de bir cemiyet dışı mezhep nitelikli direniş ve bütün egemen güçlere karşı bir başkaldırma mayası söz konusudur. Her iki halde de, «gnose», müridlerini kırlık çevre içinden ve siyasî eşitsizliğe duyarlılaşmış nüfus arasından toplamaktadır.

Ancak Ivanow,[60] her ne kadar böyle bir düşünce

uyandırıyorsa da, bu mezhep mensupları üzerinde herhangi bir «Paulicien» etkiden söz edemiyoruz. «Paulicien» dinle ilgili olarak; onun gnostik bir inanış olduğu, müridlerinin dinî ve dünyevî güçlere karşı, –VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar Bizans İmparatorluğu'nun temelini sarsan–, başkaldırıcı bir cemaat oluşturduğu dışında pek az bilgimiz bulunmaktadır. Güneşe ve şeytana tapıyor olmakla, –Yezîdî inanç ve âdetleri düşündürmemesi imkânsız bir ayrıntı–, ölülerini evlerinin damında tutma gibi eski İran âdetlerini uygulamakla suçlanmaktaydılar. Ancak elimizde, bazı ilişkiler kurmaya yarayacak, yeterli hiçbir kanıt bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, yerleşmiş düzeni reddedişi ve cemiyet dışılığı (marginalité) yansıtan aynı sosyal olgunun, belli coğrafî bölgelerdeki çağlar boyu direnişini yadsıyamayız. Tarihî yolculuğu boyunca, bir ulusun geleneksel ve dinî dayanaklarını açıklamak, Anadolu'ya getirilmiş bulunan ve hiç şüphe yok devam edegelen, eski Orta Asya âdetlerinin kalıntılarını bulmayı denemek, elbette ilgi çekicidir. Fakat bu ulusun, bütünleşmiş olduğu çevreye bağlı olayların sürekliliğini de pek o kadar küçümsememek gerekir. Nitekim, nüfusun temeli yüzyıllar boyu değişmiş olsa da, en azından aynı yaşam koşullarından doğan bir aynı kavrayış tarzının direnişi karşısında olduğumuzu kanıtlamaya çok yaklaşan sosyolojik bir olgunun önünde bulunmaktayız.

NOTLAR

1. Bu terminoloji, *«Kızılbaş problemi»* adlı makalemizde açıklandı.
2. Peter J. Bunke, *«Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)»* adlı mükemmel makalede (*Anthropos*, c. 74 (1979), s. 530-548), çağdaş Türkiye'de, nasyonalist ve anti-komünist bağlamda, Alevîlerin 3 kötü K (Kızılbaş, Kürt, Komünist) ile gösterilmeye doğru gidildiğini açıklıyor.
3. Bu konu, ayrıca incelemeye değer; krş. E. E. Ramsaur, *«The Young Turks, Prelude to the Revolution of 1908»*, Beirut 1965 (yeni basım), s. 110-113; *«The Bektashi Dervishes and the Young Turks»*, *Moslem World*, XXXII (Ocak 1942), s. 7-14; John P. Brown, *«The Dervishes»*, Londres 1968 (yeni basım), s. 63-64, 229; René Alleau, *«Hitler et les Sociétés secrètes»*, Paris 1969, s. 162-165; Rudolf von Sebottendorf, *«La pratique opérative de l'ancienne Franc–Maçonnerie turque»*, Almancadan çeviri, Paris 1974, s. 43, 68, 87.
4. Krş. W. Ivanow, *«The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq texts»*, Bombay 1953.
5. Nûr Ali-Shah Elâhi, *«L'Esotérisme Kurde»*, çeviri ve açıklama: M. Mokri, Paris 1966, s. 127.
6. Krş. M. Mokri, *«Shah-Nama-ye Haqiqat, Le Livre des Rois de Vérité»*, Téhéran-Paris 1966, s. 404-409.
7. W. Ivanow, a.g.e., s. 144
8. Krş. Abdülbakî Gölpınarlı, *«Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli: Vilâyet-Nâme»*, İstanbul 1958, s. 17.
9. Krş. a.g.e., s. 7.
10. Krş. a.g.e., s. 50.
11. Krş. Ivanow, a.g.e., s. 157.
12. Krş. *«Vilâyetnâme»*, s. 49-50; Ivanow, a. g.e., 156-157.
13. Krş. M. Mokri, *«L'Esotérisme kurde»*, s. 22-24; Alevîlerde bu gelenek, merasimler sırasında okunan *nefes*'leri (ilâhîler) başlatmıştır. Bunu bana, Elbistan yöresinde Halkaçayır köyünden Ali Karadana nakletti.
14. Krş. M. Mokri, *«Le 'Secret Indicible' et la 'Pierre noir' en Perse»*, *Journal Asiatique*, CCI, 1962, fasikül 3, s. 374-375. Alevîlerde de aynı gelenek vardır: Ali Karadana tarafından bana bilhassa anlatıldı. Bu söylenceye, Alevî edebiyatında pek çok gönderme bulunmaktadır. Şu örnek, XVII. yüzyılda yaşayan Kul Hasan'dan alınmıştır.

    «Arslan olup yol üstünde oturan
    «Selman idi ana nerkis götüren
    «Kendi cenazesin kendi götüren
    «Hünkâr Hacı Bektaş Ali kendidir»

Krş. Sadeddin Nüzhet Ergun, *«Bektaşî Şairleri ve Nefesleri»*, II, Ankara 1955, s. 75.

15. Krş. M. Mokri, «Le 'Secret Indicible'...», s. 371-372; *«âyin-i cem»* merasiminin, Peygamberin Kırklar Bezmi'ne katıldığı Mirac yolculuğunun tekrarlanışı olduğunu belirtmiştik: Bak. *«Kızılbaş Problemi»* adlı yazımız. Aynı olay, *«Buyruk»*da, Ca'fer-i Sâdık'a mal edilerek anlatılır.
16. Krş. M. Mokri, *«Le 'Secret indicible'...»*, s. 371.
17. Bak. *«Bir Kolonizatör Dervişler Tarikati: Bektaşîler-sosyal rolleri ve ilk Osmanlı sultanlarla ilişkileri»* adlı makalemiz.
18. Roger Lescot'nun eseri, hâlâ en ehemmiyetli çalışma olarak duruyor: *«Enquête sur les Yezidis de Syrie et Djebel Sindjar»*, Beyrouth 1938. Aynı şekilde, G.P. Badger, *«The Nestorians and their Rituals: With the narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844»*, 2 cilt, Londres 1852; ve Klaus E. Müller, *«Kultur-historische Studien zur Genese Pseudo-Islamischer Sektengebilde in Vorderasien»*, Wiebaden 1967; adlı eserler.
19. Krş. Ivanow, a.g.e., s. 2, 5; M. Mokri, *«L'Esotérisme Kurde»*, s. 17, 109.
20. Krş. *«Kızılbaş Problemi»* adlı yazımız.
21. Krş. aynı yazı.
22. Söz konusu olan, Topkapı Sarayı *Hazine* 2154 ve Paris-Bibliothèque Nationale ms *Suppl. Turc* 190'da kayıtlı el yazması nüshalardır. Minyatürleri, adı geçen makalemizde anlatmıştık.
23. Horoz, doğan güneş ve öldükten sonra dirilme bağlantılı, bir Mithra sembolüdür. Krş. Franz Cumont, *«Le coq blanc des Mazdéen et les Pythagoriciens», Compte-rendu des séances de L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1942, s. 283-300; Erwin R. Goodenough, *«Jewish symbols in the Greco-Roman period»*, VIII, New York 1958, s. 59-70; G. W. Elderkin, *«A gnostic amulet»*, Hesperia, II (1953), s. 477.
24. Krş. Roger Lescot, *«Enquête sur les Yezidis»*, s. 56-58; Djelal Noury, *«Le Diable promu 'Dieu' – Essai sur le Yezidisme»*, Constantinople 1910, «Jeune Turc» matbaası, s. 23-25.
25. Krş. Djelal Noury, a.g.e., s. 24-25; M. Mokri, *«L'Esotérisme Kurde»*, s. 124.
26. Zara bölgesi Şerefiye köyünden Seyyid Şah İsmail Dede'nin ağzından, aynı köyden Sanem adlı kadına söylerken işittim. Sanem, saralı idi; yılanlar, köpekler ve başka acayip şekillere girmiş ruhlar ve cinler görüyordu.
27. Krş. Ivanow, a.g.e., s. 33-41.
28. Krş. R. Lescot, a.g.e., s. 69-70; Djelal Noury, a.g.e., s. 36.
29. İmranlı bölgesi Arık köyünde oturan birinden işitildi.
30. Yezîdîler için, Bak. R. Lescot, a.g.e., s. 83-84; Djelâl Noury, a.g.e., s. 44;

Klaus E. Müller, a.g.e., s. 196-197; Ehl-i Hakk'lar için, Bak. M. Mokri, *«L'Esotérisme Kurde»*, s. 164; B. Nikitine, *«Les Kurdes»*, Paris 1956, s. 109; Ivanow, a.g.e., s. 40-41; Alevî-Bektaşîler üzerine: John K. Birge, *«The Bektashi Order of Dervishes»*, Londres 1937, s. 182, not. 3; J.-P. Roux, *«Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale»*, Paris 1970, s. 324-325; Peter J. Bumke, *«Kızılbaş-Kurden in Dersim»*, s. 354; ayrıca *«Kızılbaş Problemi»* adlı yazımız.

31. Krş. *«Alevî âdetleri üzerine notlar: Bazı Orta Anadolu kutlamaları dolayısıyla»*, adlı makalemiz; Yezîdîler için Bak.: R. Lescot, a.g.e., s. 71; ve T.F. Aristova, *«Kurdy Zakavkaz'ja»*, Moscou 1966, s. 174-1977.
32. Bu bölge üzerine T.F. Aristova'nın *«Kurdy Zakavkaz'ja»* adlı eserinde mühim bilgiler bulunmaktadır.
33. Yezîdîler'le doğrudan doğruya temas kuramadığımız için, not. 18 ve 24'te sözü edilen eserlerden yararlandık.
34. Krş. v. Minorsky, *«Jihan-shah Qara-qoyunlu and his Poetry»*, BSOAS, 1954, XVI, 2, 273-276; *The Poetry of Shah Ismail I*, BSOAS, X, 1939-1942, s. 1007a-1008a.
35. Krş. Fuad Köprülü, *«Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres Mystique Musulmans»*, *Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université di Stamboul*, yeni seri I, İstanbul 1929; *«Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar»*, Ankara 1966 (İkinci baskı).
36. Bu cin (démone) konusunda Bak.: Emile Benveniste, *«Le Dieu Ohrmazd et le Démon Albastı»*, Journal Asiatique, CCVLVIII, 1960, fasikül 1, s. 65-74.
37. Krş. Louis Bazin, *«Les Calendriers Turcs anciens et médiévaux.»*, Paris 1974, s. 174, 183, 244-245; J.-P. Roux, *«La Mort chez Les Peuples Altaiques anciens et médiévaux»*, Paris 1963, s. 157.
38. Bak. not 31'de adı geçen yazımız.
39. Krş. *«Vilâyetnâme»*, s. 18-19: Hacı Bektaş, güvercine dönüşerek Solucakaraöyük'e (bugünkü Hacıbektaş) varır; Hacı Doğrul, bir şahin olur ona doğru uçar.
40. Krş. Vilâyetnâme, s. 14-15. Kuş metamorfoz'u konusunda Bak.: Fuat Köprülü, *«İlk Mutasavvıflar»*, s. 26.
41. Bak.: not44.
42. Bu nefes, Âşık Dâimî'nindir ve kendisinden alınmıştır.
43. Bak. not 29 ve metin.
44. Krş. M. Granet, *«Danses et légendes de la Chine ancienne»*, Paris 1926, 2 cilt, I, s. 222, 314; II, s. 504, 525, 526; Max Kaltenmark, *«Le Lie-Sien tchouan»*, Pékin 1953, s. 23, not. 1. Bu kaynaklar bize, meslektaşımız ve dostumuz M. Yves Hervouet tarafından iletildi; kendisine minnettarlığımızı ifade etmek isteriz.

45. Krş. Faruk Sümer, *«Anadolu'da Moğollar», Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, Ankara 1970, s. 144-145; *«Oğuzlar»*, Ankara 1967, s. 21-22.
46. Krş. *«Divanü Lûgat-it Türk»*, Besim Atalay çevirisi, Ankara 1939, I, s. 36, satır 12; s. 454, satır 3, 12; II, s. 3, satır 18; s. 280, satır 12-19.
47. Mevlânâ'nın Türkçe şiirleri Mecdut Mansuroğlu tarafından yayınlandı: *«Mevlânâ Celâleddin Rumi'de Türkçe beyit ve ibareler», TDAY, Belleten*, 1954. Biz İbrahim Tatarlı'nın antolojisinden yararlandık: *«Eski Türk Edebiyatı, metinler»*, Sofya 1973 (Nauka i Izkustvo), s. 35.
48. Alessio Bombaci, *«Histoire de la Littérature Turque»*, Fransızca çevirisi, Paris 1968, s. 15-16.
49. Krş. W. Barthold, *«Histoire des Turcs d'Asie Centrale»*, Paris 1945 (Fransızca adaptasyonu: Mme Donskis), s. 38-40, 42-46; Türkçe çevirisi: K.Y. Kopraman-A.İ. Aka, *«W. Barthold, Orta Asya Türk tarihi hakkındaki dersleri»*, Ankara 1975, s. 19-20, 63-65, 69-75 vd., 123-124.
50. Krş. İhsan Mesut Erişen-Kemal Samancıgil, *«Hacı Bektaş Veli – Bektaşîlik ve Alevîlik Tarihi»*, İstanbul 1966, s. 57; Hasan Gülsan, *«Pir Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşîliğin esasları»*, İstanbul 1975, s. 37.
51. Krş. J.-P. Migne, *«Patrologiae Latinae»*, XXXII, Paris 1961, col. 1309-1384, bölüm XI-XVIII; Alfred Adam, *«Texte zum Manichäismus»*, Berlin 1969, s. 61-62 (Augustin über die drei Signacula); Peter J. Bumke, a.g.e., s. 539. St. Augustin'in, «Mani» dinlilere karşı eseri ile Bektaşîliğin üç yasağı arasındaki ilgiye dikkatimi çektiği için, M. Peter Bumke'ye teşekkür ederim.
52. Krş. J-P. Asmussen, *«XUASTVANIFT - Studies in Manichaeism»*, Copenhagen 1965, s. 16, 175, 179, 199, 230, 236; S. E. Malov, *«Pamjatniki drevne - tjurkskoj pis'mennosti»*, (Izd. Akad. Nauk SSSR), Moscou-Léningrad 1951 (*Şuastvanift*, s. 108-130), s. 118, 112 (satır 87-88); H. Ch. Puech, *«Le Manichéisme»*, Paris 1949, s. 89-90, 190 (not 385).
53. Krş. W. Barthold, *«Histoire des Turcs d'Asie Centrale»*, s. 40.
54. *«Divanü Lûgat-it Türk»*, I, s. 411, satır 23; Baçag.
55. Krş. *«W. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersleri»*, s. 123; Malov, a.g.e., s. 119, satır 130; *«Drevne-tjurkskij Slovar»* (Izd. Akad. Nauk SSR), Leningrad 1969, s. 76, Baçag maddesi.
56. Her ikisi de İslâmî «gnose»dan doğmuş olan, şiîlik ve sûfîlik arasındaki sıkı ilişkiler için Bak.: Seyyed Hossein Nasr, *«Le Shi'isme et le Soufisme: leurs relations principielles et historiques», Le Shi'isme Imâmite* (Colloque de Strasbourg: 6-9 mayıs 1968), Paris 1970, s. 215-233; s. 230'da, yazar, Bektaşîler tarikati içinde, sûfilik ve şiîliğin sıkı bağlarına değiniyor.
57. Nitekim böylece her zorba, Yezîd'in ve her şehit, İmam Hüseyn'in veya XVI. yüzyılda asılarak ölen Kızılbaş şair ve kahraman Pir Sultan

Abdal'ın yeniden bedenleşmesi (réincarnation) olacaktır.

58. John K. Birge, *«The Bektashi Order of Dervishes»*, Londres 1937; F. W. Hasluck, *«Christianity and Islam under the Sultans»*, Oxford 1929, 2 cilt; Speros Vryonnis, *«The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century»*, Berkeley-Los Angeles-London 1971 (University of California Press); Klaus E. Müller, a.g.e.
59. Bu bilhassa, Birge'nin görüşüdür: a.g.e., s. 216.
60. Bak.: Ivanow, a.g.e., s. 48-57.

VIII

BULGARİSTAN'DA DELİORMAN KIZILBAŞ TOPLULUĞU

Burada kaleme alınmış bulunan araştırma, 1983 yazında, müteveffa meslektaşım Bistra Cvetkova tarafından bu ülkedeki Kızılbaş cemaatini incelememe imkân vermek üzere çoktan beri hazırlanmış bulunan bir Bulgaristan gezisi sırasında yapıldı. Aynı yerlere 1985 Haziranında yeniden döndüm, fakat durum çok değişmişti ve konuştuklarım suskunlaşmışlardı. Başladığım araştırmaları, arzu etmiş olduğum gibi derinleştiremedim. Durumun ne zaman daha iyi olacağını da bilmediğimden, gecikmeden ilk gezimin sonuçlarını yayınlamaya karar verdim. Bana yardımcı olan ve içimde bir dostluk ve minnet duygusu sakladığım insanların adlarını gizlemek zorunda kaldım.

Bulgaristan'da resmî olarak kabul edilmiş 90.000 kadar Kızılbaş vardır, fakat sayı daha da mühim görünüyor; çünkü çoğu Kızılbaş olduğunu itiraf etmemektedir. Bu Kızılbaşların inançları Türkiye Alevîlerininkilerden farklı değildir. Ancak, Hacı Bektaş'a verdikleri yer dolayısıyla bazı farklılıklar vardır. Tarihî bir deyim olan Kızılbaş sözcüğü, bu cemaat dışı (hétérodoxe) toplulukları belirtmek için uygun tek adlandırmadır. Fakat Anadolu'da, bir «âsî zındık» anlamına gelen Kızılbaş sözcüğü, yüklenmiş olduğu aşağılayıcı anlam dolayısıyla oldukça yakın bir dönemde yerini «Alevî»ye bırakmış bulunmaktadır.

Burada önce, bir Deliorman bölgesi Kızılbaşı olan kaynağımın ve rehberimin beni bilgilendirdiği şekliyle Bulga-

ristan Kızılbaşlarının coğrafi yayılma bölgesini çizeceğim. Kaynağım 58 yaş dolaylarında bir erkekti. Bir *zâkir*'in – Anadolu'da *âşık-ozan*-oğlu idi ve gençliğinde üç yıl boyunca, daha sonra kızı ile evlendiği bir *baba*'nın *talib*'i olmuştu. Demek, onları artık izlemiyor olsa da, Kızılbaşların âdet ve inançlarını çok iyi bilen biri idi.

Kızılbaşların yayılma bölgesi, Romanya'da Babadağ'dan başlayarak bütün Karadeniz kıyısınca uzanır. Kuzey-doğuda Silistre'yi, Dobruç'u (bugünkü Tolbuhin); Kubrat (Balçık) ve Razgrad, Ruse (Ruscuk), Targovişte (Cuma), Sliven (Islimiye), Yambol, Otman Baba *tekke*'sinin bulunduğu Haskova (Hasköy), Kırcali ile, Rodop dağlarına ve Balkanların en büyük Kızılbaş merkezi olan ünlü Kızıl Deli tekkesinin bulunduğu Yunanistan'da Didymotikon'a kadar, Deliorman Bölgesini içine alır. Deliorman'da Razgrad'a 17 km. uzaklıkta, İsperih yakınında, yolculuğumun son noktası olan Zavet tepesindeki Demir Baba; Haskova bölgesinde bulunan Otman Baba ve Dimetoka (Didymotique) dolayındaki Kızıl Deli Sultan, en büyük üç dergâh imiş. Fakat, Karadeniz üzerinde, Varna'nın kuzeyinde, Alberia yakınındaki Batova'da, bugünkü Obroçişte'de, halen ziyaret edilen ve eski bir Bektaşî tekkesi olan Akyazılı Baba dergâhı gibi, başkaları da vardır. Ziyaret ettiğimde, velî'nin mezarı üzerinde ve eski *Meydan evi*'nin[1] yanındaki yaşlı dut ağacının üstünde, henüz yeni erimiş mum kalıntıları vardı ve hâlâ yaşayan eski bir inanışın (culte) tanıkları olan kurdele ve bez parçaları bağlanmıştı. Bunlardan biri de, Targovişte'deki (Cuma) Kız Ana tekkesidir ve çok iyi korunmuş olduğu görülmektedir. Buna karşılık, Yunanistan'da, Ksanti'deki, Kızıl Deli dergâhından iz kalmadığı halde, rehberime göre orada hâlâ faal bir Kızılbaş merkezi olmak gerekir.

Fakat ben, bilhassa Deliorman'ı ziyaret ettiğim ve o yörede kaldığım için, yüzyılın başlangıcındaki görünüşü, Bul-

gar yazar İvan Vasov'un bir tasvirinden alarak bu bölgeyi anlatacağım. Tasvir, yazarın, *«Deliorman'da Bir Macera»* adlı hikâyesinde geçmektedir:

«Kahramanımızın dolaşmaya mecbur olduğu Deliorman, Bulgaristan'ın en ormanlık, en az gidilen ve en az bilinen bir kısmıdır. Burası, Bulgaristan'da Silistra, Razgrat, Şumnu, Dobriç ve Dobruca hududunu içine alan geniş bir sahadır. Hafif arızalı Deliorman vadisini, böğürtlenler, fundalıklar ve çalılıklardan veya ulu meşeliklerden ibaret geniş ve sık ormanlar, her istikamete uzanan yüksek tepeler kaplar. Onların arasında münbit vadiler vardır. Orman içlerinde tarlalar ve zümrüt çayırlar bulunur. Buralarda birbirine sokulmuş köylerde Kızılbaş Türkler yaşar. İri, sağlam yapılı, emeksever, iptidai âdetli fanatik insanlardır...

«Deliormanın içine giren bir yolcu, onun daha yabani, ormanlarının daha sık ve daha ıssız olduğunu görür. Üç-dört metre yüksekliğindeki yeşil fundalıklar, aşılmaz bir duvar gibi iki taraftan yolu keser ve saatlerce yolcunun gözlerinden ufku gizler. Çok defa bir yükseklikten bakıldığı zaman, gözler önüne uçsuz bucaksız bir vadi serilir. Kara ile semanın birleştiği yere kadar yeşil bir manzara görünür. Oynak bir denizin dalgalarını andıran sayısız vadiler ve yeşil ormanlarla kaplı tepeler uzanıp gider. Bazı çalılık tepeler ardında ya bodur bir minare veya göze görünmez bacalardan yükselen dumanlar göze çarpar. Bunlar, ormana gizlenmiş bir Türk köyünün alâmetleridir. Fundalıkların, fındıklıkların, gürgenliklerin yanı sıra seyrelmiş meşe ormanları uzanır. Yapraklar arasında bir sürü kuş ötüşür. Görünmez bülbüller şakrak sesleriyle ilkbahar şarkıları söylerler. Ormanın derinliklerinde guguk kuşunun ötüşü işitilir. Bu çınlatıcı, acı ve karasevdalı sesler, ıssızlığın melankolisini artırır.

«Ne yazık ki, bu yeşil, münbit ve harikulâde yerleri tabiat gayet kıymetli bir hediyeden mahrum etmiştir: Su yoktur...

Yolu daima kesen vadiler susuzdur. Onları hiçbir ırmak canlandırmaz. Yolcu günlerce gider ve susuzluğunu gidermek için bir kaynağın şırıltısını veya vadiler arasında akan suyun neşeli çağıltısını boş yere duymaya çalışır. Ahali, kendini ve hayvanlarını sulamak için çukurlara topladığı yağmur sularından istifade etmek zorunda kalır. Yolcu, her köyün kenarında bu gibi su kuyularına rastlar. Bunlar, meyilli vadiciklerde meydana getirilmiş, alt taraflarına yüksek bentler çekilmiştir. Yağmur suları buraya akarak göl meydana getirir. Köy, su ihtiyacını bunlardan giderir. Çok geçmeden bu göl kuraktan ve her günkü yakıcı sıcaklardan azalır; bulanık ve çamurlu bir bataklık halini alır. Burada gökyüzü de bulanık ve çamurlu görünür.

«Bu ıssız tenha yerde, yeşillikler arasında yolculuk yapmak bir Bulgar için hiç de hoş bir şey değildir. Sıkıcı bir ıssızlık, sertlik, yabancılık hisseder. Ona, Deliormanın adı bile uğursuz gelir. O, Türkiye zamanında Bulgarlar için tehlikeyle dolu bu ormanlara asırlarca ayak basılmadığını hatırlar.»

İvan Vasov, *«Deliormanda Macera»*, V. bölüm, Türkçe çeviri, s. 169, s. 169-171.

İşte, yüzyılın başında bir Bulgar'ın bu bölgelere bakışı. Şimdi çok şey değişti. Orman, hemen hemen yok oldu. Ancak birkaç kalıntı göze çarpmaktadır. Fakat, Kızılbaş Türk köyler birbirlerine gittikçe sokulmuşlardır. İnsanlar artık iptidai değillerdir ve öyle görünüyor ki, hiçbir zaman da katı düşünceli olmamışlardır: Çünkü, bu cemaat dışı (hétérodoxe) İslâm topluluklarının ayırıcı niteliklerinden biri de, taşıdıkları hoşgörü düşüncesidir. Ancak, susuzluk Deliorman'ın ana eksiğidir. Evliya Çelebi, seyahatnâmesinde, bu bölgenin susuzluğunu ve kuraklığını belirtmeden geçmez. Kaldığım köylerde, yağmur sularıyla oluşmuş gölcükler görebildim. Çamur ve tortu bulunmamakla birlikte, insanlar akar sudan mahrumdular. Yazın sıcak günlerinde, Demir Baba tekkesi

vakfı olan çeşmeye su aramaya gittiğimizde, içilebilir herhangi bir su kuyusuna rastlamadık. Çeşme ise asla kurumuyordu. Bu, velî'nin kerametlerindendi.

Şimdi, gözüme en çok çarpan ve bu Kızılbaşları Anadolu Alevîlerinden ayıran husus üzerine ağırlık vererek; kaldığım Kızılbaş köyleri tasvir edeceğim.

Razgrad yakınındaki iki köyde; birçok günler geçirdiğim, günümüzde *Sevar* adı verilmiş olan *Câferler* ile, *Madrevo* adı verilmiş olan *Nesîmî Mahallesi* köylerinde kaldım. Madrevo köyü tamamen Kızılbaştır. Nüfusu 2000'dir. Câferler ya da Sevar, 3300 nüfusludur. Bu köy, aradan geçen bir yolla ikiye bölünmüştür, ki bir yanda hepsi Müslüman[2] 1300 nüfus yaşamaktadır. Kızılbaşlar bunlara «Türk» derler; fakat onlara göre *Türk* sözcüğü *Sünnî* anlamdaşıdır. Köyün bu yanında, Ramazan ayına rastladığından, kaldığım günler süresince ışıklandırılan zarif, küçük bir cami vardır. İnsanlar oruca riayet etmekte ve muhtemel olarak camiye düzenli gitmektedirler. Ancak, o zamandan beri çok şey değişmiş olmalıdır. Köyün öbür yanında, kendileri bu bölgelere uzun zamandan beri yerleşmiş gerçek Türk'ler oldukları halde, «Türk» adını verdikleri nüfusla karışmayan 2000 Kızılbaş yaşamaktaydı, muhtemeldir ki, halen de yaşamaktadır. Türklerin Dobruca iline ilk yerleşmelerinin, Sarı Saltuk'un yönlendirmesi ile[3] 1263 yıllarında ve Selçuklular döneminde olduğunu biliyoruz. Bu bölge XV. yüzyıl başlarında Şeyh Bedreddin ayaklanmasının merkezlerinden biriydi. Âşıkpaşazâde ve Neşrî tarihleri, bize, Şeyh Bedreddin'in, Türkler tarafından verilen eski adı *Ağaç Denizi* olan Deliorman'a yerleştiğini, birçok taraftarının bulunduğunu bildiriyor.[4] Yöre, her zaman bir cemaat dışılığın (hétérodoxie) merkezi idi. Evliya Çelebi, Dobruca'da ziyaret ettiği Bektaşî tekkelerini sıralıyor ve Deliorman'da, Küçük İlhanlar'da, Mustafa Baba Bektaşî tekkesini ziyaret etmiş olduğunu ifade ediyor. Kuzey-doğu Bulgaristan Türkçesini in-

celeyen Tadeusz Kowalski[5], Dobruca ve Deliorman Türkçesi ağızlarında (parler), birbirini izleyen ve ilk ikisi Osmanlıların gelişinden önceki bir döneme çıkan, üçüncüsü Osmanlı döneminde Türkçeleşmiş öğelerle Türk feodal topluluklara ait bulunan üç tabakanın var olduğunu fark ediyor.[6] Kızılbaşlar, yüzyıllar boyunca birçok Kızılbaş ayaklanmalarından sağ kalanların gelip katıldıkları, ilk iki tabakaya ait görünüyorlar.[7]

Kızılbaşlar ve «Türk»ler, Türkçe konuşurlar. Çocuklar, Bulgarcayı okula gittiklerinde, yani yedi yaşlarından sonra öğrenirler. İki topluluk birbirlerinden kız alıp vermezler.

Bulgaristan Kızılbaşlarının inançları Türkiye Alevîlerininkinden farklı değildir: Ali'nin tanrısallığına inanır, Oniki İmam'a ve Kerbelâ şehitlerine dinî bir saygı gösterirler. Sûfîlik cilası altında bir güneş inanışının (culte) kalıntısı apaçık görünür durur.

Kızılbaş topluluğun yapılanışı, aşağı yukarı Anadolu Alevîlerininkiyle aynıdır: Her köyde bir *Baba* vardır. Baba'ların üstünde, her köyü yılda bir kez ziyaret eden, Alevîlerin *Dede*'lerine denk, bir *Başbaba* bulunur. Ancak şu farkla ki, dede'nin Seyyid olması, yani sülûk zincirinin Ali'ye ulaşması gerektiği halde, Başbaba seyyid değildir. Alevîler, Dede olmadıkça Âyin-i Cem yapmadıkları halde –bunun sınırı, Dede'nin ziyaretiyle en az yılda bir kez yapılmasıdır–, Deliorman köylerinde, Kasım'dan Mayıs'a kadar, haftada iki kez Âyin-i Cem vardır. Yazın, Anadolu'da olduğu gibi tarla işleri dolayısıyla Cem yapılmaz. *Âyin-i Cem*, kendisine bir, iki ya da üç *zâkir*'in (âşık-ozan) katılmasıyla Baba tarafından yönetilir. Zâkirler *saz* çalar, deyişler okurlar. Bulunanlar, ayağa kalkarak *zâkir*'e katılabilirler. Deyişlere, kadınlar daha sık katılırlar.

Başlıca bayramları, 6 Mayıs'ta, Saint Georges'un karşılığı olan *Hızır İlyas Bayramı*'dır. Bu bayram, tarla işlerinin başladığını ve dolayısıyla Âyin-i Cem döneminin sona

erdiğini gösterir. 8 Kasım'da, yine Hıristiyan kaynaklı, Saint-Dimitri'nin karşılığı olan bayramsa Âyin-i Cem'lerin başladığını gösterir. Hızır İlyas Bayramından önce de, o da Hıristiyan kökenli, ateş üzerinden atlanarak kutlanan ve *Kâfirler Perşembesi* denen bir bayram daha vardır.

Hızır İlyas Bayramı, –Türkiye'de Hıdrellez–, ne Doğu Anadolu'da, ne de Orta Anadolu'da kutlanır. Bu bölgelerde, şubat ayında eski Şubat Kutlamaları (Calendes) günlerine rastlayan ve Oniki Hayvanlı takvimlerine göre Türklerin eski Yeni Yıl'ı ile karşılaştırılabilecek olan bir bayram vardır ki, İran Azerbaycanı'ndaki Ehl-i Hakk'larda da kutlanmaktadır.[8] Bu bayramı, mayıs ayında Türkiye'nin bazı bölgelerinde de bilinen Hıdrellez ile karıştırmamalıdır. Bu yıl,[9] Seyitgazi yakınında, Şücaattin Velî Türbesinde 5 mayıs'ı 6 mayıs'a bağlayan gecede bu bayramın kutlanışında bulundum. Şücaattin Velî Sultan tekkesinin Dede'sine göre, Deli Orman Kızılbaşları ve Trakya Alevîleri de bu *Ocak*'tandırlar.[10] Merasimde birçok Bulgar göçmeni bulunmaktaydı.

Şimdi de ilki topluluğun biçimlenişi, ikincisi Cem'le ilgili, gözüme çarpan iki noktaya değineceğim.

Bulgaristan göçmenleri iki *sürek*, yani iki kol'a ayrılırlar: Hacı Bektaş Velî'ye bağlı bulunan ve çarşamba, bazen de perşembe akşamları toplandıkları için *çarşambalı* denen *Bektaşîler*; *pazartesi* akşamları toplanmaları dolayısıyla *pazartesili* adı verilen *Babaîler*. Babaîler arasında bulundum. Onlarca Hacı Bektaş, ikinci derecede bir velîdir. Niyaz ve *nefes*'lerinde Hacı Bektaş'dan çok, Demir Baba, Kızıl Deli, ya da Sarı Saltuk'u anarlar. Deliorman'da meded umulan velî, İsperih ve Kubrat arasındaki Zavet tepesinde *tekke*'si bulunan Demir Baba'dır. Bu *tekke*, eski bir Trakya tapınağının yeri üstüne kurulmuştur.[11] *Dipsiz Gölü* adı verilmiş, derin bir vadide bulunan tekkenin yakınında, velî'nin pençe atarak kayadan su fışkırttığı kutsal bir çeşme vardır. Geleneğe göre, Demir

Baba, Silistre'den onunla birlikte gelmiş, bir Şeyh Bedreddin taraftarı idi. Bedreddin'in yenilgisinden sonra, Demir Baba da, bir münzevi yaşamı sürdüğü Dipsiz Gölü'ne çekilmişti.

Babaîler, gelenekte, 1239-1240 yıllarında Anadolu'yu sarsan, Babaîler ayaklanmasına bağlanırlar. Âşıkpaşazâde'nin anlatışına göre, Hacı Bektaş ve kardeşi Mintaş, ayaklanmanın başlarından biri olan Baba İlyas-ı Horasanî'nin taraftarlarındandılar. Mintaş, ayaklanmanın bastırılışını izleyen büyük kıyımda öldü. Bektaş kurtuldu ve bir münzevî yaşamı süreceği Soluca Kara Öyük'e, bugünkü Hacıbektaş'a çekildi.[12] Âşıkpaşazâde'nin dedesi ve Baba İlyas-ı Horasanî'nin yaşamının menkabe üslûbuyla anlatımı olan bir *menâkıbnâme*'nin yazarı Elvan Çelebi, Hacı Bektaş'ı, Baba İlyas'ın müridleri ve taraftarları arasında anmaktadır.[13] Demir Baba ile Hacı Bektaş'ın yaşamları arasında; her ikisinin de ayaklanmanın başlarından birinin taraftarı olmaları, her ikisinin de bir kıyımdan kurtulmuş bulunmaları, her ikisinin de kerametler göstererek münzevî bir yaşam sürecekleri bir yöreye çekilmeleri ve her ikisinin de, bir su kaynağı bulma kerametinin bulunması gibi, bazı yakınlıklar görülmektedir.

Şeyh Bedreddin'in, Silistre ve Deliorman'da bulunduğunu, Osmanlı tarihçileri doğrulamaktadır. Orada birçok taraftar toplamış olacaktır. Anısına, Deliorman'da ve bütün bölgede saygı gösterilir. Öldüğü sayılan günde, Kızılbaşlar, Serez çarşısında çıplak olarak asılmış olması dolayısıyla, *uryanlar semahı* (çıplakların semahı) adını verdikleri bir *semah* yaparlar. Aynı *uryanlar semahı*'nın, Kars'ta, bilhassa Sarıkamış'ta yapılmakta olduğunu sonradan öğrendim.[14]

Babailerin Hacı Bektaş'a karşı olmaları, bu velîyi, Bulgaristan'da çok acı bir anı bırakmış olan Devşirme ve Yeniçerilerle birleştiren bağ dolayısıyladır.

Göze çarpan nokta; bu Kızılbaşların Hacı Bektaş'a bağlı olmadan, onun dışında var oluşları ve Babaî ayaklanmasının

ya da kısaca Babaîlerin anısında birleşmiş olmalarıdır. Kızılbaşların içinden çıktıkları cemaat dışı çevre ile Şeyh Bedreddin arasındaki ilişki, daha önce belirtildi; onun aynı şekilde, Deliorman'a sığınmış eski Babaîlerle de ilişkileri olduğu düşünülebilir.[15] Fakat her iki halde de, henüz ancak varsayım söz konusudur. Bununla birlikte, bir Demir Baba *vilâyetnâmesi* vardır. Biri Bedri Noyan'da, öbürü Şücaattin Velî Dede'si Nevzat Demirtaş'da bir kopyası bulunmaktadır. Eski ve kısa bir metin söz konusudur. Bu metnin bir an önce incelenmesi temenni edilir. Çünkü bizi, Şeyh Bedreddin ve onun Türk cemaat dışı (hétérodoxe) çevrelerle ilişkileri üzerine yeni bilgilere götürebilecektir.[16]

Dikkatimi çeken ikinci nokta, Âyin-i Cem'in, katılmış olduğum Anadolu merasimlerinden farklı oluşudur. Ancak, bu farklılıklar yalnız Deliorman'a has değildir. Başka bölgelerde, bilhassa Elmalı dolayı Tahtacılar'ında da görülür.

Âyin-i Cem'e, Anadolu'da olduğu gibi yalnız evli çiftler katılabilir. Bununla birlikte, dullar, bilhassa belli bir yaştan sonra kabul edilmektedir. Fakat, Orta Anadolu'daki âdetlerin tersine, Deliorman'da Cem süresince alkollü içki kullanılır. Merasimin başında, Anadolu'da da bulunan ve *görüşmek* adı verilen bir tören vardır, fakat asıl niteliğini yitirmiş olarak: Anadolu'da katılanlar, karşılıklı el öpüşerek selamlaşırlar. Deliorman'da, meydana girerken, cinsiyet ayırmadan üç kez kucaklaşarak selamlaşılır. Bir kadın olan ve kocasının da kendisine yardım ettiği *Saki* (içki dağıtan), küçük bir kadeh olan *Dolu*'yu Cem'e katılanlara sunarken, her biriyle kucaklaşır. Üçüncü *Dolu*'da bütün kadınlar kalkar, Baba'nın önüne gider eğilir, onunla ve bütün erkek üyelerle kucaklaşırlar. Elmalı Tahtacılar'ında, kaynağım, bu âdetlerin aynen kendilerinde de bulunduğunu, fakat yalnız üç Dolu alındığını söledi; bana, «Doluyu üçlüyoruz» dedi.[17] Deliorman'daki Cem'de, bu, her niyazdan sonra, her nefes'ten sonra, şairin adının geçtiği anda,

bütün merasim boyunca tekrarlanır.[18] Bununla birlikte, boşalan kadehlere rağmen, -küçüklükleri gerçektir--, edeb dışına en ufak bir sapma görmedim. Türkiye'nin öbür bölgelerinde, şüphesiz Tahtacılar'da ve muhtemel olarak Trakya'da da -çünkü Şücaattin Velî Dede'si, Trakya Alevîleri ile Deliorman Kızılbaşlarının bulunduğu *Ocak*'a bağlı olduklarını bize bildirmişti-, var olan bu ayrıntılar dışında, Cem'in yürüyüşü, gördüğüm başkaca merasimlerden farklı değildir: Aynı *nefes*'ler okunur, aynı *semah*'lar yapılır, Ali'nin ve Kerbelâ şehitlerinin adlarının geçişinde aynı heyecan yaşanır.

Dikkatimi en fazla çeken nokta, bu bölgelerde hâlâ çok canlı, bu cemaat dışı (hétérodoxe) toplulukların Hacı Bektaş'a bağlı olmaksızın var olabildiklerinin ortaya çıkışıdır. Bunlar, muhtemel olarak, Hacı Bektaş'tan önce mevcuttular. Babaîler'in bu hâlâ canlı anısı, Bektaşîliğin İslâm öncesi Türk gelenek ve inanışlara henüz çok yakın bulunan XIII. yüzyıl Babaî inançlarının bir devamı olduğu hipotezimizi doğrulamaktadır. Sonradan, Hacı Bektaş'a verilen üstün mevki, muhtemel olarak onun, Osmanlı sultanlarla çok sıkı ilişkilerinden gelecektir. Nihayet, Şeyh Bedreddin'e hâlâ duyulan saygı da, onun hareketinin, Anadolu'da XIII. yüzyıldan beri mevcut bulunan cemaat dışı (hétérodoxe) hareketlere yabancı olmadığını kanıtlamaktadır.

Gözüme çarpan ikinci husus, Cem sırasında alkollü içkilerin kullanılması ve *görüşmek* adı verilen âdet oldu. Bu âdeti biliyordum. Fakat ona tam anlamını veremiyordum. Deyimin daha açık bir anlamı olabilirdi. Bu âdetlerin, Kızılbaşlarla ilgili tarihî belgelerde de bulunan, belli amaçlı, hatta karalayıcı hikâyelerin kaynağı olduğunda şüphe kalmıyor. Onlar, İslâmın nüfuzu ve baskıların etkisi altında, Anadolu'nun birçok bölgesinde silinip gittiler; fakat Balkanlarda, bilhassa Deliorman gibi uzak, Deliorman gibi erişilmesi çetin bir yerde ayakta kaldılar.

NOTLAR

1. Dervişlerin toplantı yeri.
2. Rakamlar, bilhassa sünnî Müslüman bölgede değişebilir.
3. Bu problem birkaç kez incelendi. En ayrıntılı olanlar: Paul Wittek, «*Yazıjıoghlu on the Christian Turks of the Dobruja*», BSOAS, 1952, XIV/3 s. 639-668; ve, Aurel Decei, «*Le Problème de la Colonisation des Turcs Seldjoucides dans la Dobrogea au XIII ème siecle*», Tarih Araştırmaları Dergisi, cilt VI, no. 10-11, 1968 (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972), s. 86-111.
4. Âşıkpaşazâde, «*Tevârih-i Âl-i Osman*», *Türk Tarihleri, I*, Çiftçioğlu N. Atsız, İstanbul 1949, s. 153-154; Neşrî, «*Kitâb-ı Cihan-Nümâ*», Faik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen yayını, II, Ankara 1957 (T.T.K.), s. 543-547.
5. Tadeusz Kowalski, «*Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du nord-est*», *Mémoires de la Commission Orientaliste de L'Académie Polonaise*, No. 16, Cracovie 1933.
6. a.g.e., s. 27.
7. Sa'dü'd-dîn'in «*Tâc-üt-tevârih*»ine (II, İstanbul 1280, s. 181) gönderme yapan Faruk Sümer'e göre, Şah Kulu ayaklanmasından sonra 1511'de, II. Bayezid, başkaldıran Kızılbaşları, Teke ve Hâmid sancaklarından alarak Mora ve Trakya'ya sürmüştü; Krş. «*Oğuzlar*», Ankara 1967, s. 169.
8. Krş. «*Alevî âdetleri üzerine notlar: Bazı Orta Anadolu kutlamaları dolayısıyla*» konulu araştırmamız.
9. Bunu 1990'da yazdım.
10. «Aile, soy-sop». Alevîlerde *Ocak*, bir *Dede*'nin sülûk yoluyla şeceresini ifade eder. Bu şecere, Ali'ye kadar çıkmalıdır. Çünkü Dede «Seyyid» olmak, yani Ali'den gelmek zorundadır. Krş. Abdülbâkî Gölpınarlı, «*Tasavvufdan dilimize geçen deyimler ve atasözleri*», İstanbul 1977, s. 262-263.
11. Stojan Stojanov, «*Kompleksnite izsledvanija v Kyzylbaskija Manastır 'Demir Baba'*», *Sbornik istoriceski materiali*, Razgrad 1984, s. 43-53.
12. Âşıkpaşazâde, «*Tevârih-i Âl-i Osman*», Âlî yayını, İstanbul 1332, s. 204-205; a.g.e., *Osmanlı Tarihleri I*, s. 237-238.
13. Elvan Çelebi, «*Menâkıbu'l-kudsiyye fî Mennâsibi'l-ünsiyye*», İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak yayını, İstanbul 1984, s. 169, mısra: 1994-1995.
14. Bu bilgi bana, bugün La Haye'de bulunan, bu semaha katılmış, aslen Karslı bir Dede tarafından verildi. Semaha katılanlar tamamen çıplak değillerdir. Erkekler bir peştemal sarınırlar; kadınlar çok ince, omuzu ve bir kolu çıplak bırakan uzun bir gömlek giyerler.

15. Krş. *İ. A.*, *«Bedreddin Simâvî»* maddesi, (M. Şerefeddîn Yaltkaya'nın makalesi).

16. A. Yaşar Ocak, Bedri Noyan nüshasını görmüş bulunuyor. Bana, metnin kısa olduğunu ve eski göründüğünü söyleyen odur. Şücaattin Velî'yi ziyaretim sırasında, Nevzat Demirtaş bunu doğruladı. Yaşar Ocak'ın metnin bir fotokopisini elde etmeyi başarmasını hararetle ümit ediyoruz.

17. 9 Mayıs 1990'da, Elmalı yakınında Abdal Musa türbesini ziyaretim sırasında, Tahtacı kaynağıma Âyin-i Cem'in yapılışını sordum. Kendilerinde, üç kez olarak sınırlandırılmış «dolu» kullanıldığını doğruladı.

18. «Dolu»ları saymayı düşünmedim. Belki (Oniki İmam'ın şerefine) on iki'de kalınıyordu.

IX

ANADOLU SÛFİLİĞİNİN ORTA ASYA KÖKENLERİ

Anadolu sûfîliği, geniş bir tasavvufî tarikatler yelpazesini kapsayan zengin bir araştırma alanı oluşturmaktadır. Bu inceleme, bu geniş alanda, okumuş sınıfların bilgince sûfîliğine değinmeden, –kökenleri Ahmed Yesevî geleneği ile olduğu kadar,[1] İslâm öncesi şamancı kalıntıların veya Uygur Budhacılığının anıları yoluyla da Orta Asya'ya uzanmakta olan– halk sûfîliği ile sınırlanacaktır.

Birçok bilim adamı, Türk nüfus arasında İslâmı yayan *ata* ya da *baba*'ların, İslâm öncesi gelenek ve kavrayışları uzun süre koruduklarını kabul etmektedir. Fuat Köprülü ise bunu açık olarak gözler önüne sermiş bulunmaktadır.[2]

Nitekim, Anadolu'nun göçer ve kırsal nüfusu arasına yayılmış bulunan şekli ile İslâm, bu sebeple her zaman, «arkaik» bir niteliği koruya gelmişti. Kır ve oba nüfusu, eski inançlara ve onların *dede* veya *baba*, eski *kam-ozan*'ların devamından başkası olmayan temsilcilerine kendilerini bağlayan bağı kesmiyorlardı. Ümmî ve bâtıl inançlarla beslenmiş halk, *medrese*'nin din ve kültür etkinliklerini almaya hazır bulunmadığından, yaşamını Orta Asya gelenek ve göreneklerine göre sürdürmekteydi.

Ayrıca bu bağ hiç kesildi mi ki? Keyfi bir biçimde Alevî adı verilmiş olanların gelenek ve görenekleri incelendiğinde, bundan şüphe duyulabilecektir. Zamana meydan okurcasına, eski âdetler hâlâ yaşamaktadır. Mesela, cenaze törenleri... Ölüm hangi zamanda gelmiş olursa olsun, ölü, göreneklerine

göre gereken zamanda toprağa verilmiş olsa bile, tören, İslâm öncesi Türk toplulukların âdetlerine uygun biçimde, ilkyaz başlarında yeniden yapılacaktır.[3] Veya doğumu izleyen ilk günlerde, annenin ve yeni doğan'ın yaşamını tehdit eden, insan yiyici cin (dêmone anthropophage) *Al* inanışı.[4] Ya da şubat ayı sonuna doğru, «Hızır» adı verilen Marco Polo'nun anlattığı «Ak bayram» karşılığı ve Çinli takvime göre eski Türklerin yeni yılı olan bir bayramın kutlanışı.[5] Bunlara, Mahmud el-Kâşgarî'nin anlattığı tarihçe yakın bir âdet[6], çeşitli yorumlara fırsat veren *Âhiret Kardeşi* ya da *Musahip* âdeti[7] de eklenebilir.

Fakat biz, Rum Selçuklularının 1239-1240'da Babaîlerin ayaklanmaları ile imparatorluklarının yapısının sarsıldığı dönemlerine dönelim. Ayaklanmanın başları, Baba Resul da denen Baba İshak ve tarihçi Âşıkpaşazâde'nin büyük atası Baba İlyas[8], eski *kam-ozan*'ların halefleri idiler. İnançları, daha sonraki dinî izleyicileri Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar taraftarlarınınkinden farklı değildi. Onlar gibi, Tanrı'nın insanoğlu görünüşünde tecelli ettiğine ve ruhun beden göçüne (réincarnation) inanıyorlardı.[9] Baba İshak'a, Baba Resûlullah deniyordu. Daha sonra, Şeyh Cüneyd ve onun evladı da, aşırı Şiî öğelerin katılışı ile kendilerinin, Tanrı'nın tecellisinin mazharı olan Ali'nin yeniden bedenleşmesi (réincarnation) olduklarını söyleyeceklerdir. Fakat burda, her şeyden önce bir güneş inanışının (culte) kalıntısını görmek gerekir: Ali, İslâmî bir cila altında, bir güneş tanrısallığını, eski Türklerin *Gök Tengri*'sini temsil etmektedir.[10]

Hacı Bektaş, Bektaşîler Tarikatine adı verilen velî, «Ali'nin Sırrı» (Mystère) olarak görünür. Elinin ayasında Ali'nin işareti olan yeşil ben vardır. Hatta, Ali'nin alnını nurlandıran bu işaret, parlak bir yıldız gibi Hacı Bektaş'ın alnında da parlamakta idi. Bunlar, Hacı Bektaş Veli «*Vilâyetnâme*»sinin başlangıcında anlatılmaktadır.[11]

Anadolu'da halk dini, başlıca Bektaşîlik ve küçümseyici anlamda «Alevî» adı verilen –Fuat Köprülü'nün yerinde bir tanımlaması ile– «Köy Bektaşîleri» denebilecek olanlar tarafından temsil edile gelmiştir.[12]

Başka bir deyişle Türk Halk İslâmlığı, menkabe geleneğinin Ahmed Yesevî'ye bağladığı[13] Hacı Bektaş Velî'den sorulacaktır.

Tarihî kişiliğiyle, başlıca kaynağımız olan Âşıkpaşazâde'nin vekayi-nâmesine göre Hacı Bektaş, Babailer hareketi çerçevesi içine girer ve direnişin başlarından biri olan Baba İlyas-ı Horasanî'nin çevresinde bulunanlardandır. Bu, daha eski bir metin olan ve XIV. yüzyılın ilk yarısında Baba İlyas'ın torunlarından, Âşıkpaşazâde'nin büyük dedesi Elvan Çelebi'nin yazdığı menkabe üslûplu manzume *«Menkabe-i Baba İlyâs-ı Horâsânî»* de doğrulanmaktadır[15]. Demek Bektaşîler Tarikati'ne adını vermiş olan velînin, dinî görüşlerinin Babailerinkinden farklı olmadığını düşündürecek sebeplerimiz vardır.

Bununla birlikte, Babailerin Selçuklu ordularınca 1240 yılında bozguna uğratıldıkları dönem ile, 1449'da Şeyh Cüneyd'in dinî-siyasî hareketinin başladığı dönem arasında iki yüzyıllık bir zaman geçmiştir. Ve bu halk dinine, –ne Babailer, ne de yenilgiden sonra Soluca Kara Öyük'de bir münzevi yaşamına çekilen Hacı Bektaş döneminde var olan– dış öğeler (aşırı Şiî öğeler), bu zaman içinde karışa gelmiştir.

İranlı *Kalender*'lerin[16] bir Türk biçimi olduğu şüphesiz bulunan *Abdalân-ı Rum*[17] gibi cemaat dışı hareketlerin, gelişmemiş Bektaşîlik içindeki karışımı olan bu öğeler arasında, Azerbaycan'da va'z etmekte olan Fazlullah Astarabâdî'nin *hurûfî* düşünceleri[18] ve Ahî zanaat loncaları bulunmaktadır.

Safavî propaganda sırasında yayılan Şiî görüşler, halk Bektaşîliği üzerine kendi cilasını vuracak; Ali'nin tanrısallığı

düşüncesi, Babaîlerde zaten var olan Tanrı'nın insanoğlu görünüşünde tecellisi ve ruhun beden göçü (réincarnation) inanışına kaçınılmaz olarak gelip katılacaktır. *Dede*, az veya çok, İslâmî bir görünüşe bürünmüş eski *kam-ozan*'lar olan Baba İshak veya Baba İlyas'ta olduğu gibi, yalnız tanrısal niteliklere bürünmüş olmakla kalmayacak, aynı zamanda Tanrı'nın insanoğlu sûretinde tecellisi olan Ali'nin, yeni bir bedenleşmesi (réincarnation) olacaktır.

Selçuklu Anadolu, daha sonra Akkoyunlu Devletinde olduğu gibi, resmî olarak Sünnî idi. Şüphesiz bu, *medrese* öğretimiyle biçimlenmiş, kültürü İranlı, Selçuklular zamanı kent merkezlerinde oturanlar için böyle idi. Henüz cahil, oba ve kır nüfusu için ise durum başka idi.

XIV. yüzyılda Alanya'ya gelişinde, Rûm beldesinde kadınların kapanmadıklarını da not eden İbn-i Battûta,[19] «Bu ülkede oturanlar Sünnîdirler, fakat haşhaş yerler.»[20] diye yazmaktadır. Açıktır ki, resmi olarak tamamen Müslüman ve Sünnî görülen halk, gerçekte, geçmişte atalarının yaptığı gibi, dünyayı bütün doğallığıyla yaşamayı sürdürüyordu: Kadınlarını kapatmamayı doğal buluyorlar, şaman dini merasimlerinde başlıca kendinden geçme aracı olan haşhaşı kullanabiliyorlardı.

Âşıkpaşazâde, Hacı Bektaş'ı, büyük atası Baba İlyas'a bağlarken, İslâmın kurallarına tam olarak uymadığını kabul etmekle birlikte bir isyankâr da saymıyordu.[21] Vekayinâmesinin «Sultan Bâyezid Han zamanında Erdebil Sûfîlerinin Rûm beldesine nasıl geldikleri ve sonrası»[22] başlıklı bölümünde de onu, Şeyh Cüneyd ve Haydar'a bağlamaktadır. Şeyh Cüneyd'den söz ederken ise hakkında, Sadreddin Konevî'ye, «Bu Şeyh Cüneyd'in maksadı sûfîlik değil *(bu Şeyh Cüneyd'in muradı sofuluk değil)*, o şeriatden sapmıştır.»[23] dedirtiyor ve ona katılanlar arasında *Simavna Kadısıoğlu*'nu, yani Bedreddin'in oğlu ile taraftarlarını anıyor.[24]

Bundan, Âşıkpaşazâde'nin eserini yazdığı dönemde Anadolu halk İslâmlığının, âsî Safavî şeyhlerin propagandası ile yayılan aşırı Şiî düşüncelerin akınına henüz uğramamış olduğu sonucu çıkarılabilir. Hacı Bektaş adı etrafında belirginleşen bu halk dini, şüphesiz, aralarından geleceğin Kızılbaşlarının çıkacağı Babaîlerin inançlarına çok daha yakındı. Bu da, efsane ve geleneğin, Hacı Bektaş'ı niçin, adı ve öğretisi cemaat dışılığa (hétérodoxie) hiç bulaşmamış olan Ahmed Yesevî'ye bağladığını açıklamaktadır.[25]

Moğol istilası, Orta Asya'dan doğru, Mâverâünnehir ve Hârezm kültür merkezlerini yıkarak sel gibi boşandığı zaman dervişler, Rûm Selçukluları sultanlarının korumasına sığındılar. Göçerlerin izlediği yol, Horasan ve Azerbaycan üzerinden geçmekteydi. Horasan yolu ile gelenlere *Horasan erenleri* deniyordu. Hacı Bektaş'a, tıpkı Baba İlyas gibi, *Horasanî* lakabı, bu sebeple verilmiştir. Daha sonra gelenekleşen bu adlandırma, istila önünden kaçan kitlelerin izlediği yol kadar, dervişlerin zorlanmış oldukları toplu çıkışın anımsanışı da olabilir.[26] Bu dervişler, Orta Asya ile Küçük Asya arasında bir bağ oluşturan Ahmed Yesevî inanışını (culte) da birlikte getirdiler.[27] Bu bağ, XX. yüzyıl başlarında, Türkistan'dan gelen ziyaretçiler Anadolu'da Seyyid Gazi Bektaşî dergâhını ziyaret ettiklerinde hâlâ canlı idi.[28] Gerçekte Bektaşîler, Ahmed Yesevî'nin manevî mirasçıları olarak görünmektedirler. Fuat Köprülü'nün Hacı Bektaş'da Anadolu'ya göçmüş bir Yesevî dervişi çehresi gördüğünü de burada belirtelim. Ona göre, Tarikat-i Bektâşiyye ve Tarikat-i Nakşıbendiyye, her iki *tarikat* da, Tarikat-i Yeseviyye'den doğmuş bulunmaktadır.[29]

Hacı Bektaş'ın ölüm tarihini tam olarak bilmiyoruz. Geleneğe göre 1270-1271 yıllarına doğrudur.[30] Fakat 1239-1240'da kardeşi Mintaş'ın ve onun, Baba İlyâs-ı Horasanî'nin müridleri arasında bulunduklarını, Mintaş'ın bu hareket

sırasında şehadete erdiğini biliyoruz.[31] Horasan'dan Baba İlyas'la birlikte geldikleri ve Baba İlyas'ın da Tarikat-i Yeseviyye'den olduğu düşünülebilir. Fakat bu, bugünkü durumuyla henüz kanıtlanmamış bir varsayım olmaktan ileri gitmez.

Şimdi, «*Vilâyetnâme*»nin menkabevî verilerini inceleyelim: Hacı Bektaş, Horasan'da, Nişabur'da doğmuş olmalıdır. Nesebi, Sekizinci İmam, Ali Er-Rıza'ya ve sonuç olarak Hüseyn yolu ile Ali'ye çıkıyordu. Aynı şekilde, Ahmed Yesevî'nin nesebi de Muhammed el-Hanefî yoluyla Ali'ye ulaşmadaydı.

«Vilâyetnâme»ye göre, hocası Lokman Perende (Uçan Lokman), Ahmed Yesevî müridlerindendi.[32] Abdülbaki Gölpınarlı, Lokman Perende adını taşıyan üç kişiden söz etmektedir. Biri 1048'de ölen Şeyh Lokmân-ı Serahsî; öbürü Hüseyin Baykara zamanında yaşamış ve 1492-1493'te Herat'ta ölümüyle orada toprağa verilmiş bir şeyhtir. İkisi arasında, XIV. yüzyılda Erdebil'de yaşamış ve Safavîler *türbe*'sine gömülmüş bulunan bir üçüncü Lokman daha vardır ki, kabri Şeyh Safiyüddin İshak'ın (ölm. 1334) oğlu Şeyh Sadreddin Musa (1334-1392) tarafından yaptırılmıştır.[33] Bunlardan birini seçmek gerekse, ben, Bektaşîleri Kızılbaşlara bağlayan bağ dolayısıyla, sonuncuya eğilim duyardım. Fakat *perende* sözcüğü üzerinde de duralım. Bu ad, göçer dervişlerden, Kalenderiye tarikatine bağlı ünlü Şems-i Tebrizî'nin de lâkabı idi. Eflaki onun, *bî-ser ü pâ* (sözlük anlamı; başsız ayaksız) uzaklıkları aşma gücünün bulunduğunu, bu sebeple de kendisine *Şems-i perende* (Uçan Şems) dendiğini bize bildiriyor.[34] Bundan onun, ancak büyük mutasavvıf ve velîlerin ayrıcalığı olan «ubiquité», yani aynı anda ayrı mekanlarda görünebilme gücünün bulunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Aynı güç, Hacı Bektaş'da olduğu gibi başka birçok Bektaşî velîde, bilhassa ölümünden sonra, aynı zamanda birkaç yerde birden görülmüş olan Pîr Sultan Abdal'da da

bulunmaktaydı. Bir adı Baba İshak olan Baba Resul'de de bu güç vardı. Onun içindir ki taraftarları, onun öldüğüne inanmazlar.[35]

Bu bizi, şamancı Türklerin çok bilinen bir gücünden, bir kuş olma ve uçma gücünden söz etmeye götürüyor: Ahmed Yesevî, turna'ya dönüşebilmekteydi.[36] Bu kuş, Bektaşî-Alevî folklorunda mühim bir rol oynar ve Ali'yi temsil eder. Pir Sultan Abdal, bunu şu güzel mısralarla ölümsüzleştirmiştir:

«Hazret-i Şah'ın avazı
«Turna derler bir kuştadır...»[37]

«Vilâyetnâme», Horasan dervişlerinin, yani *Horasan erenleri*'nin, Ahmed Yesevî'yi meclislerine davet etmek üzere, turna görünüşüne girerek Türkistan'a doğru kanat açan yedi derviş gönderdiklerini anlatıyor. Haberi alan Ahmed Yesevî ve *Halife*'leri de aynı şekilde birer turnaya dönüşerek onları karşılamaya uçarlar.[38] Hacı Bektaş'a gelince, o da Rum beldesine uçmak için bir güvercine dönecektir.[39]

Kuş sembolizm'i şamancılıkta çok yaygındır.[40] Şaman ya da kam-ozan, şamanlaşmadan önce, bir kuş görünüşünü olabildiğince andıran, tüylerden bir giysi giyer ve bu kılığa büründünce kendini bir kuş gibi hisseder. Böylece öte dünyaya doğru kanat açabilecektir.[41]

Bu âdet, şaman benzeri bir inanışa bağlı bütün cemiyetlerde, *utacı* ve büyücülere yakıştırılan büyü yaparak uçma gücüyle yakından ilgilidir. Mircea Aliade, «Uçma gücü mitik dünyaya mensup olan herkese uzanır.» diye yazıyor. «Bu, kuşların ruh aktarma gücüne sahip olarak kavranışından ve ruhun kuş biçiminde masalsı algılanışından kaynaklanmaktadır.»[42]

Kuş-ruh düşüncesi de İslâm öncesi Türklerde yaygındı; İslâm'a girişlerinden sonra da bir anda yok olmamış, halk inanışında yaşaya gelmiştir.

Büyü ile uçuş, halk dininin reisi, şaman, kam-ozan, daha

sonra *dede*'nin saygınlık öğeleri, esriyiş ve kendinden geçişin (extase ve transe) ifadesi olur. Esrime dansı, hareketleri örnek alınmış olanın hareketine katılmaktır. Bektaşî-Alevîlerin gelenekleşmiş dansları da, turnaların uçuşuyla birleşmektedir ve kuş niteliklidir.[43]

Yükselmek, bir ışık uzamı içinde sonsuz uzaklıkları aşmak, istediği an görünmek ve birden görünmez olmak, Hind fakirlerinin de güçleri arasındadır.[44]

Sonuç olarak, bu *perende* sözcüğünün, geleneğe göre Hacı Bektaş'ın mürşidi olan Lokman'ın uçma gücünün karşılığı olması gerektiğini düşünüyorum. Lokman Perende'nin de *perendelik* yetisini, yani uçma gücünü, mürşidi olan Pir-i Türkistan Ahmed Yesevî'den aldığı, «*Vilâyetnâme*»de geçer. Abdülbaki Gölpınarlı, Bektaşî gelenekte, *Âyin-i Cem*'de yer alan on iki *hizmet*'den birinin adı[45] olan *pervane* deyiminden hareketle, *perende* sözcüğünde, bu deyimin değişik bir söylenişini görmek gerektiğini öne sürüyor. Fakat, daha kesin bir anlam ifade eden ve Eflâkî tarafından Şems-i Tebrizî'ye de verilmiş bulunan perende lâkabını ön plana almak akla daha yakın görünüyor. Bu ad, daha çok Ahmed Yesevî'nin, Hacı Bektaş'ın ve öbür Türk halk velîlerinin kuş nitelikli güçleri ile ilgili görünmektedir.

Şimdi, ehemmiyetli bulduğum bir başka hususu çözümlemek istiyorum. Bu da, *Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri* ve *Rûm Erenleri* deyimlerinin kullanılışıdır. «*Vilayetnâme*»de her üçü de geçmektedir. Bunları inceleyelim.

Ahmed Yesevî'ye, «*Türkistan'ın doksandokuz bin pîrinin pîri*» denmiştir.[46] Hacı Bektaş, *Horasan Erenleri*'nin *pîr*'idir. Sayıları yetmiş yedi bin olan bu sonuncular da *Türkistan Pîri*'ne bağlı olmalıdırlar: *Horasan Erenleri*, bir toplantı öngördüklerinde, *Türkistan Pîri*'ni ve *Halife*'lerini davet ederler. Onlar da, birer turna görünüşüne bürünerek Türkistan'dan

kalkar ve «*Semerkand sınırında amû denen taşkın suyun üstünde*» konarlar. Burası, Şeyh Ahmed Yesevî'nin ayaklarına kapanan *Horasan Erenleri* ile karşılaşılan yerdir.[47] Toplantıdan sonra Ahmet Yesevî ve *Halife*'leri Türkistan'a dönerken, *Horasan Erenleri* de Irmağı geçerek Horasan'a doğru uçarlar.

Ahmed Yesevî, *tekke*'sinde kutsal *emanet*' leri korumakta idi. Bu emanetler, *tac* (başa giyilen), *hırka* (sırta giyilen), *çerağ* (aydınlatıcı), *sofra* (yemek halısı), *alem* (sancak), *seccade* (namaz kilimi); Tanrı tarafından peygamber'e verilmiş, ondan Ali Murtazâ'ya, daha sonra da onları Ahmed Yesevî'ye devreden Sekizinci İmâm Ali er-Rızâ'ya kadar imamlara devredilmişti. Ahmed Yesevî de onları, Horasanlı Hacı Bektaş'a emanet edecektir. Hacı Bektaş, mürşidinin çağrısı üzerine, göz açıp kapamadan Horasan'dan Türkistan'a, Ahmed Yesevî'nin *tekke*'sine varmıştır:

Ahmed Yesevî, bundan böyle gücünün işareti olacak emanetleri vererek, ona, «*Var, seni Rûm'a saldık, Soluca Kara Öyük'ü sana yurt verdik, Rûm Abdallarına seni baş yaptık, Rûm'da gerçekler, budalalar, sarhoşlar (sadıklar, esrikler, dalmışlar) çoktur, artık hiçbir yerde eğlenme, hemen yürü.*» der.[48]

Hacı Bektaş da hemen, Ahmed Yesevî'den destur alır, bir güvercin olur ve Rûm beldesinde, Türkistan pîrlerinden birinin havaya fırlattığı yanar ağaç dalının düştüğü yere konar.[49]

O vakitler, Diyar-ı Rûm'da, *elli yedi bin Rûm Erenleri* vardı. Rûm dervişlerinin gözcüsü, *Rûm Gözcüsü*, Karaca Ahmed idi.[50] Demek, Rûm dervişlerinin sayısı, Türkistan, Horasan, Rûm sıralanışına göre elli yedi bin'e inmiştir.

Rûm Erenleri, Horasan'dan gelen habercinin yolunu kesmek isterler; *Halife*'lerinden birini, Rûm beldesine Irak'dan

gelmiş bulunan Hacı Doğrul'u ona karşı gönderirler. Bu ayrıntı, bu dervişler için, yeni gelene karşı düşmanlığı açıklayıcı farklı bir kökenin varlığını işaret eder görünmektedir.

Hacı Doğrul, hemen bir şahin olur[51] ve güvercini avlamak üzere uçar. Fakat Soluca Kara Öyük'de bir kayanın üstüne konmuş olan beriki, insan suretine dönerek şahini boğazından yakalar. Yenildiğini anlayan Hacı Doğrul; kendisine, «Ben, size doğru bir güvercin olarak geldim. Daha mûnis bir biçim bulsaydım ona bürünürdüm, fakat siz beni zalim bir surette karşıladınız.»[52] diyen Hacı Bektaş'ın önünde yere kapanır. Hacı Bektaş onu, önünde sırayla yere kapanmaya gelecek olan *Rûm Erenleri*'ne doğru uçurur.

Ve onlara, «*Horasan Erenleri*'ndenim, Türkistan'dan gelmekteyim. Mürşid'im doksan bin Türkistan *pîr*'inin ulusu Ahmed Yesevî'dir. *Meşrebim Muhammed Ali' dendir, nasibim tanrıdan.*» deyince, Rûm dervişleri Karaca Ahmed'e dönerek, «*Sultân Hâce Ahmed Yesevî bize bir dev göndermiş* .»[53] derler.

«*Vilâyetnâme*»de anılan *Türkistan Erenleri*, *Horasan Erenleri* ve Rûm Erenleri şeklinde üç derviş kategorisi, Türkistan Pîri'nin en üstte bulunduğu manevî bir sıralanmanın varlığını göstermektedir. Ayrıca, Türkistan ve Rûm arasında bir bağ kuracak olan *Horasan Erenleri*'nin Anadolu'ya, Ahmed Yesevî'nin inanış ve öğretilerini getirdikleri ve orada farklı kökenli *Rûm Erenleri* tarafının belli bir düşmanlığı ile karşılaştıkları da yine menkabeden anlaşılmaktadır.

Âşıkpaşazâde, Rûm beldesinin sosyo-kültürel yaşamına yön veren dört zümreden söz etmektedir: *Gaziyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm, Ahîyân-ı Rûm*, ve kadınlardan oluşan *Bâciyân-ı Rûm.*[54] «*Vilâyetnâme*»ye göre Hacı Bektaş, Rûm Abdalları'nın başı idi.[55] Abdallar ve Ahîler, daha sonra Bektaşîlik içinde belirginleştiler ve onunla bütünleştiler. Fakat

Bektaşîlik, aynı şekilde başka öğeleri, bilhassa, Safavî taraftarı göçer zümrelerin oluşturduğu Kızılbaşları da içine alacaktır.[56]

Timurlenk, Anadolu seferinden dönüşünde Erdebil'den geçerken, Şeyh Hâce Ali veya Sultan Ali (1391-1427)'nin dilemesi üzerine, Küçük Asya'dan aldığı tutsakları serbest bıraktı; Rum beldesi yöneticilerine de, Şeyhin Anadolulu müridlerine zulm etmemelerini ve Erdebil'e onu ziyaret etmeye gitmelerine engel olmamalarını buyurdu.[57] Şeyh, Anadolu aşiretleri arasında en gözde *halife* ve *pîr*'lerini yetkili kıldı. Onun dileği üzerine serbest bırakılanların çocukları Sûfyân-ı Rûm adını aldılar. XV. yüzyılın sonunda, Erdebil'in *Mahalle-i Rûmiyan*[58] adı verilen bir mahallesinde oturmakta idiler. Timur, Erdebil Şeyhi'nin müridlerini bağışladığında, elbette şeyhin, cemaat dışı (hétérodoxe) bir yanı yoktu. Üstelik, Türkiye Sultanı'nın kendisine armağanlar göndermesi âdettendi. Şiîliğin Safavîlere sızması Cüneyd ve oğulları ile oldu. 1449'da Erdebil'den koğulan Cüneyd, Anadolu Türk boyları arasında etkili bir propagandaya girişti. Halk dindarlığının İslâm öncesi kalıntılarına aşırı Şiî fikirlerin gelip karışması bu zamandadır. Zaten zemin buna bilhassa elverişli idi.

XV. ve XVI. yüzyılın Venedikli gezginlerine göre, Küçük Asya nüfusunun büyük bir bölümü, o zamanlar Şiî idi.[59] Bu gezginlerce verilmiş bulunan sayı –onlarca Anadolu'nun beşte dördü–, abartmalı görünse de, en azından bu boyların Safavî zafer ve iktidarı için yeter bir güç oldukları kesindir. Sayıları, herhalde onlara karşı bir yok etme hareketine girişen Sultan I. Selim'i kaygılandırmaya yetmişti; ve o zaman kurbanlar verdikleri kıyımların anısı Bektaşî-Alevîler'in belleğinde her zaman canlı kaldı.[60]

Safavî devletinin kuruluşunda Türk boylarının rolü kesindir: Faruk Sümer'in ve Oktay Efendiyev'in gösterdikleri gibi,

Safavî hareketin başı İran'da ise vücudu da, Anadolu'da ve Azerbaycan'da idi.[61]

Bu zamandan başlayarak, Kızılbaş öğelerle dolan Bektaşîlik, cemaat dışılığa (hétérodoxie) kaydı. Böylece Ahmed Yesevî geleneğinden doğan ve kökleri Orta Asya'ya ulaşan bir akım, Anadolu toprağı üzerinde yalnız cemaat dışı (hétérodoxe) değil, aynı zamanda açıkça başkaldırıcı görünecek derecede çığırından çıktı.

NOTLAR

1. Bak.: *«Ahmet Yesevî ve Türk Halk Tasavvufu»* konulu açıklayıcı incelememiz.
2. Krş. *«Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans», Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul,* nouvelle série I, istanbul 1929; *«Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar»,* Ankara 1966 (2. baskı).
3. Krş. *«Bektaşî-Alevî senkretizmini meydana getiren öğeler üzerine araştırmalar»,* konulu yazımız.
4. Aynı yazı.
5. Aynı yazı, ve *«Alevî âdetleri üzerine notlar: Bazı Orta Anadolu kutlamaları dolayısıyla»* adlı makalemiz.
6. Benzer bir âdet, Mahmud el-Kâşgarî'de geçmektedir: *«Divan-ü Lûgat-it-Türk»* (Besim Atalay yayını), III, s. 71, biste (birader, arkadaş) maddesi. Bu konuyu, *«A Bektashi-Alevi Problem: The Custom of Musahib»* (Deuxieme Conférance Internationale d'Etudes Turques, Indiana University, 14-16 Mayıs 1987) üzerine bir bildiride inceledik; ayrıca Bak.: *«Alevîlerin bir âdeti üzerine araştırma: Musahip, (Ahiret Kardeşi)»* adlı yazımız.
7. Krş. *«Bektaşî-Alevî senkretizmini meydana getiren öğeler üzerine araştırmalar»* ve *«Kızılbaş Problemi»* adlı yazılarımız.
8. Krş. Âşıkpaşazâde, *«Tevârîh-i Âl-i Osman»,* Âlî yayını, İstanbul 1332, s. 199-205; a.g.e., Osmanlı Tarihleri I, Çiftçioğlu N. Atsız yayını, İstanbul 1949, s. 234-239. Babai ayaklanması için ayrıca Bak.: Elvan Çelebi, *«Menâkıb'al Kudsiye fî Menâsıb'al Ünsîye (Baba İlyas-ı Horasani ve sülalesinin menkabevî tarihi)»* İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak yayını, İstanbul 1984, s. XLVII-LIV. Bu iki Baba ile onların başkaldırmadaki ayrı ayrı rolü üzerine Bak.: Claude Cahen, *«Pre-Ottoman Turkey»,* Londres 1988, s. 136-137.
9. Kızılbaş inanışlarını birçok makalede inceledik. Bak.: *«Kızılbaş Problemi»* ve *«Bektaşî-Alevî senkretizmini meydana getiren öğeler üzerine araştırmalar»* konulu yazılarımız.
10. Bak.: *«Bektaşî-Alevî senkretizmini meydana getiren öğeler...»* konulu yazımız.
11. Krş. Abdülbâkî Gölpınarlı, *«Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme»,* İstanbul 1958, s. 7.
12. Bu terminoloji, *«Kızılbaş Problemi»* adlı yazıda incelendi. Ayrıca Bak.: Fuat Köprülü, *«Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans»,* a.g.y.

13. Krş. *«Vilâyetnâme»*, s. 9-10; Fuat Köprülü, *«İlk Mutasavvıflar»*, a.g.y., s. 92 vd.
14. Bak.: Not 8.
15. Bu manzumenin, 733/1332-1333 tarihinde istinsah edilmiş bulunan tek nüshası, Konya'da Mevlana Müzesi kitaplığında bulunmaktadır. Bu nüsha, İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak tarafından yayınlanmıştır. Bak.: Not 8.
16. Bak.: John Kingsley Birge, *«The Bektashi Order of Dervishes»*, London et Hartford, Conn. 1937. s. 32, n. 2; V.A. Gordlevskij, *«Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii»*, Izbrannye Socinenija, I, Moscou 1960, s. 205-207.
17. Bak.: Fuat Köprülü, *«Abdal»*, Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi, I, İstanbul 1935, s. 23-56.
18. Krş. John K. Birge, *«The Bektashi Order»*, s. 58-62, 148-158; Abdülbâkî Gölpınarlı, *«Hurufilik Metinleri Katalogu»*, Ankara 1973, s. 27-28. Fazlullah ve Nesîmî hakkında, Azerbaycanlı bilginlerin elde ettikleri yeni veriler için Bak.: Z. Kuli-zade, *«Xurufism i ego predstaviteli v Azerbajdzáne»*, Baku 1970; *«İmadeddin Nesîmî»*, Magaleler Mecmuası, Baku 1973.
19. Krş. İbn Battuta, *«Voyages»*, II, C. Défremery ve B.R. Sanguinetti çevirisi, Paris 1982, s. 136-137.
20. a.g.e., s. 137.
21. Krş. Âşıkpaşazâde, a.g.e., Âlî yayını, s. 204-205; Çiftçioğlu N. Atsız yayını, s. 249-251.
22. a.g.e., Âlî yayını s. 264-266; Çiftçioğlu yayını, s. 249-251.
23. a.g.e., Âlî, s. 265-266; Çiftçioğlu, s. 250.
24. a.g.e., Âlî, s. 266; Çiftçioğlu, s. 250.
25. Bak.: *«Ahmed Yesevî ve Türk Halk Tasavvufu»* adlı yazımız.
26. Krş. V.A. Gordlevskij, a.g.e., s. 204.
27. a.g.e., s. 204-205; ayrıca Bak.: *«Ahmed Yesevî ve Türk Halk Tasavvufu»* konulu yazımız.
28. Krş. Th. Menzel, *«Das Bektaschi Kloster Sejjid-i Ghâzi»*, Berlin 1925, s. 93.
29. Krş. F. Köprülü, *«Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar»*, a.g.y., s. 39-44, 93-96.
30. Krş. Abdülbâkî Gölpınarlı, «Vilayet-Name», a.g.y., s. XXV; John K. Birge, *«The Bektashi Order»*, a.g.y., s. 40-51.
31. Âşıkpaşazade, a.g.e., Âlî, s. 204-205; Çiftçioğlu, s. 237-238.
32. Krş. a. Gölpınarlı, *«Vilâyet-Nâme»*, a.g.y., s. 5-7.
33. Krş. a. Gölpınarlı, *«Vilâyet-Nâme»*, a.g.y. s. 101-104; Fuat Köprülü, *«İlk Mutasavvıflar»*, a.g.y., s. 40-42.
34. Krş. Shams al-Din Ahmad al-Aflaki, *«Manakıb al-Ârifîn»*, Tahsin Yazıcı

yayını, I, Ankara 1959, s. 85, satır 6-8; *«Les Saints des Derviches Tourneurs»*, Clément Huart çevirisi, I, (Traditions islamiques, 5), Paris 1978, s. 69.

35. Krş. Claude Cahen, *«Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadjdji Bektash et quelques autres»*, Turcica, I, 1969, s. 53-64; Bu makalede, başlıca bilgi kaynaklarımız, İbn-i Bibi, Sibt b. al-Djaauzi ve Simon de Saint-Qouentin'e gönderme yapılmaktadır.
36. Krş. A. Gölpınarlı, *«Vilâyet-Nâme»* a.g.y., s. 14-15; Fuat Köprülü, «İlk Mutasavvıflar», a.g.y., s. 26.
37. Mesela Bak.: *«Pir Sultan Abdal, hayatı ve şiirleri»*, derleyen S.Y., İstanbul 1972, s. 25. Bektaşî-Alevî ilâhîlere turna, çoğu ötüşüyle girer; Ali'nin temsil edilişlerinden biridir. Pir Sultan Abdal'ın tanınmış birçok şiiri arasından, turnanın Ali'yi canlandırdığı bir örnek: *«Yemen ellerinden beri gelirken/Turnalar Ali'mi görmediniz mi»* (Krş. *«Pir Sultan Abdal»*, Cahit Öztelli yayını, istanbul 1971, s. 95); *«Seversen Ali'yi Şah'ı İmam'ı / Ötme turnam ötme gönül şen değil»* (Krş. *«Pir Sultan Abdal, hayatı, sanatı, eserleri»*, Abdülbaki Gölpınarlı yayını, İstanbul 1953, s. 118), vb.
38. Bak.: Not 8.
39. Krş. *«Vilâyet-Nâme»*, a.g.y., s. 18-19.
40. Krş. Mircea Eliade, *«Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase»*, Paris 1968 (2. baskı), s. 136-137.
41. a.g.e., s. 350-352, 358-359; Jean Biès, *«Chamanisme et littérature»*, Cahiers de L'Herne: Mircea Eliade, Paris 1978, s. 258-260.
42. Krş. Mircea Eliade, *«Le chamanisme»*, a.g.e., s. 372-375; *«Le Yoga, immortalité et liberté»*, Paris 1954, s. 322-325; Jean Biès, *«Chamanisme et littérature»*, a.g.e., s. 255-260.
3. Bak.: Not 37.
44. Krş. Mircea Eliade, *«Le chamanisme»*, a.g.e., s. 350 vd. *«Le Yoga»*, s. 274-275.
45. Krş. John K. Birge, *«The Bektashi Order»*, a.g.e., s. 178-180.
46. Krş. *«Vilâyet-Nâme»*, a.g.e., s. 5, 14, 19.
47. a.g.e., s.14-15
48. a.g.e., s.16.
49. a.g.e., s.18-19.
50. a.g.e., s.18.
51. a.g.e., s.18-19.
52. a.g.e., s.19.
53. a.g.e., s.19-20.
54. Krş. Âşıkpaşazâde, Âlî yayını, s. 204-205; Çiftçioğlu yayını, s. 237.
55. Krş. *«Vilâyet-Nâme»* a.g.e., s. 16.
56. Krş. V. A. Gordlevskij, *«Gosudarstvo Seldzukidov Maloj Azii»*, s. 203

vd.; Faruk Sümer, *«Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü»*, Ankara 1976, s. 8-9.

57. Krş. oktay Efendiev, *«Azerbajdzanskoe Gosudarstvo Sefevidov»*, Baku 1981, s. 42.
58. Kr. O. Efendiev, a.g.e., s.44.
59. Krş. F. Babinger, *«Marino Sanudo Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawiyya»*, Cambridge 1922, s. 34-35.
60. Krş. Selahattin Tansel, *«Yavuz Sultan Selim»*, Ankara 1969, s. 34 vd.; ayrıca Bak.: eserin sonunda yer alan, Şeyhülislâm Hamza'nın Kızılbaşlar aleyhine fetva'sının faksimile'si.
61. Krş. Faruk Sümer, «Safevî Devletinin Kuruluşu», a.g.e., s.2-14, ve bilhassa s. 12; O. Efendiev, *«Azerbajdzanskoe Gosudarstvo Sefevidov»*, s. 57-58; ve *«Le rôle des tribus de langue turque dans la création de l'Etat safavide»*, Turcica, cilt VI, 1975, s. 24-33.

X

AHMED YESEVÎ VE TÜRK HALK TASAVVUFU

Eğer dili Türkçe ülkelerde halk tasavvufunun kişileştiği bir ad bulmak istenirse; hemen, kabri günümüze kadar Özbekler, Kırgızlar, Kazaklar ve Taciklerce bir ziyaret makamı olarak kabul edilen ve sık sık gidilen Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî ya da Ata Yesevî, adı akla gelir. Ahmed Yesevî, XII. yüzyılda, –Türk dili ülkelerinde pek çok örneği verilmiş bulunan ve XIII. yüzyılda Yunus Emre ile en yüksek noktaya ulaşmış olan– İslâm dini temelli bir halk şiiri tarzının yayıcısı oldu. Halk tasavvufunun bu öncüsü, dili Türkçe ülkelerde büyük bir hızla yayılan ilk Türk *tarikat*'in, Tarikat-i *Yeseviyye*'nin de kurucusu idi. Bu tarikat, Anadolu'da kaybolmuş bulunsa da, Orta Asya'da her zaman canlı kalmıştır, günümüzde de merkezi Fergana vadisindedir; ve bu merkezde, yakın çağda[1], daha az tasavvufî oluşu ile ana koldan farklılaşmış iki ayrı kol daha doğmuş bulunmaktadır[2].

Ahmed Yesevî, yarı efsaneleşmiş bir çehredir. Altay'dan başlayarak Kırgızlar, Kazaklar, Özbekler, Türkmenler ve Kazan çevresi Volga Türklerinden, Anadolu ve Rumeli'ye kadar, dili Türkçe geniş bir alanda, hemen hemen bütün Türk-İslâm âleminde, dinî bir saygı görmektedir. Ünü, Taciklere kadar ulaştığı üzere, dili Türkçe ülkeleri de aşmıştır.

Gelenekte adı, doğuda Nakşıbendî'ye, batıda Bektaşîlere[3], birbirine taban tabana zıt iki tarikate bağlanmaktadır[4].

Her ne kadar dervişlerin tarikatlerinin, tasavvufun duygu

taşkınlıklarını benimsemeyen icmâ İslâmlığının (Islam orthodoxe) içinde var olma hakları resmî olarak kabul edilmiyorsa da, Sünnî icmâ'ın nas'larına (dogmes de l'orthodoxie) karşı çıkmayan bazı tarikatler, –bunlar arasında, Sünnîliğe en yakın olan Tarikat-i Nakşıbendiyye–, buna rağmen hoş görülmekteydi.

Bu tarikat, Buhara dolaylarında doğmuş ve bu kentte toprağa verilmiş olan Bahâeddin Nakşıbend (1318-1389) tarafından kuruldu. Fakat, tarikatin temelleri, *zikr-i hafî* (Tanrıyı içten ve sessiz anış) esasını koymuş olan Abdül-Hâlık Gücdüvânî (Ölm. 1179 veya 1189) tarafından atılmıştı.[3] Orta Asya'da çok yayılmış bulunan bu tarikat, günümüze kadar ulaştı; ve bugün bile birçok müridi vardır. Orta ve Yakın Doğu ülkelerinin çoğunda hâlâ yaşamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu içinde de ayrıcalığı bulunmaktaydı ve resmî olarak en gözde tarikatti. 1826'da, Bektaşî Tarikatinin kaldırılışından sonra, Bektaşîlerin *tekke*'leri olduğu gibi Nakşıbendilere verilmişti.[4] Sünnîliğe aykırı düşmeyen bütün tarikatlerde olduğu gibi, cemaat dışı eğilimli (hêtêrodoxe) tarikatler kendilerini Ali'ye bağlarlarken, Şeyh Nakşıbendî'nin *silsile*'si veya «sülûk zinciri», –nakle göre– Ebûbekir'e ulaşmaktaydı.[5]

Bektaşîlere gelince, bilindiği gibi, tasavvufî Türk tarikatlerin en cemaat dışı olanı odur. Tarihçi Âşıkpaşazâde'nin, Babaîlerin, 1239-1240 yıllarında Rum Selçuklu İmparatorluğu'nu sarsan, cemaat dışı (hétérodoxe) ve başkaldırıcı hareketine bağladığı Hacı Bektaş'ın kişiliği etrafında[6] kurumlaşmıştır. Bu dinî ve sosyal hareket, her ikisinde de doğa üstü güçler bulunan ve biri Baba Resûlullah diye anılan Baba İshak ile,[7] Âşıkpaşazâde'nin büyük atası –ki Hacı Bektaş onun *mürîd*'i idi–, Baba İlyas gibi; *Baba* adı verilen halk mürşidleri tarafından yönetilmekte idi.

Bektaşîler Tarikati, Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra ku-

rulmuştur; fakat gelenekçe ona bağlanır. Tarikat silsilesi, Şiîlerin sekizinci imamı Ali er-Rızâ yolu ile Ali'ye ve hatta daha ileriye, Büyük melek Cebrail'e ulaşır.[8] Hacı Bektaş, bizzat, bütün büyük peygamberler ve imamlar gibi, tanrı'nın bir tecellisi olarak görülür. Halk Bektaşîliğinin üyeleri, rûhun beden göçüne (réincarnation), hatta çoğu tenâsüh'e, ruhun sürekli dolaşımına (métempsychose) inanmaktadırlar.

Ahmed Yesevî, nasıl, hem Abdülhâlık Gücdüvânî'nin yoldaşı ve öğrencisi, hem de gelenek ve efsanede, Hacı Bektaş'ın mürşidi olabiliyor? Burada açıklamaya çalışacağımız budur.

*

**

Türkler X. ve XI. yüzyıllarda, Mâverâünnehir'e yerleşmelerinden sonra İslâma katılmaya başladılar. Bu tarihten önce, bireysel, fakat konumuzu ilgilendirmeyen yönelmeler vardır.

Bu İslâmlaşma, Mâverâünnehr, Hârezm ve Horasan gibi İran kültür bölgelerinde oldu. Türkler yeni dini, daha çok İranlı dâîler (missionnaire) ya da –bilhassa İran halk İslâmlığının birçok öğesini benimsemiş bulunan göçer tabakalar bağlamında–, ipek yolu konaklarından geçen tacirler aracılığı ile tanıdılar.[9]

İslâm dinini resmî olarak kabul eden ilk Türkler, Mâverâünnehir'de Sâmânî'lere halef olan Karahanlılar, Hârzemşahlar ve X. yüzyıldan beri Müslümanlığa girmiş bulunan Volga Bulgarları olmuştur. Fakat bu sonuncularda İslâmlık, han ve sarayı ile sınırlı kaldığı halde, Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han, İslâmlığı resmî din olarak kabul etti. Saray çevresi dışında, dervişler tarafından yürütülen propagandalar sayesinde, göçebe Türk boylar da yeni dine kazanıldı. Bunlar, ulemâ tarafından öğretilen sözlerden daha açık, daha yakın gelen bir dil konuşuyorlardı. Bu dervişler,

önceleri İranlı idiler. Fakat kısa zaman sonra Türk dervişler belirdi. Bunlar, Şamancıların eski Kam-ozan'larının izleyicileri idiler. Kendilerine *Ata* (Baba) ya da *Baba* (Baba ve aynı zamanda Büyükbaba) denmekteydi.[10]

Beklendiği gibi, kısa zamanda, halk İslâmlığının bu yayıcılarının, Peygamber ashabına, sonra da bizzat Peygamber'e bağlandığı soykütükleri uydurulmaya başlandı. Mesela, Ahmed Yesevî'nin mürşidi Arslan Baba, gelenekte, Türk topluluklarını İslâmlaştırmak için kalmış, Peygamber ashabından biri olarak gösterilmekteydi. Yine efsaneye göre Korkut Ata, Türklere İslâm'ı öğretmek üzere Ebûbekir tarafından görev verilmiş eski bir *ozan*'dır. Bu efsanevi kişilik, Sir-derya bölgesinde, Türkmenlerde ve Azerbaycan'da, Derbend yöresinde görülür; Doğu Anadolu'da Dede Korkut olur.[11]

Karahanlılar, sonra Selçuklular, yalnız bilginleri değil, Şeyhleri ve dervişleri de korudular.

Tam bilinemeyen bir tarihte, fakat muhtemel olarak XI. yüzyılın ikinci yarısında, Sir-derya bölgesinde, güçlü kişiliği Türk halk İslâmlığında derin iz bırakmış bir derviş ortaya çıktı. Bu Orta Asya Türklerinin Ata Yesevî dedikleri Ahmed Yesevî idi.

Bu sûfî Şeyhin yaşamı efsanelerle hâlelenmiştir[12]; *Pîr-i Türkistan* diye anılmaktaydı ve nüfuzu bütün dili Türkçe alanlara uzanıyordu.

Ahmed Yesevî Taşkent'in kuzey doğusunda, bugün İsticab adı verilmiş olan Sayran'da doğdu. İsticâb'ın kuzey batısında, Sîr-derya havzasında, Yesi'de, bugünkü adı ile Türkistan'da yaşadı ve 1166-1167'de bu kentte öldü.[13] Özbek döneminde ilin adının Türkistan olarak değiştirilişi, velî'nin, *Pîr-i Türkistan* lâkabı dolayısıyla olmalıdır. Kentin koruyucu velîsine Özbeklerin gösterdikleri dinî saygı, bunun açık bir anlatımıdır. Türkistan, XVI. yüzyılda uzun süre Özbeklerin başkenti oldu.[14] Özbek hanlar ve eşleri, velî'nin türbesinde

toprağa verilirlerdi.

Ahmed Yesevî'nin babası Şeyh İbrahim, Sayran kentinde tanınmış bir kişiymiş. Ahmed, yedi yaşında yetim kalmıştı ve aile olarak yalnız ablası vardı. Birlikte, çocukluğunun ilk mürşidi Arslan Baba ya da Bab Arslan'ın (*Bâb*, Arapçada «kapı» demektir ve İslâmı yayanlara verilen bir lâkaptı)[15] bulunduğu Yesi'ye yerleşmiş olmalıdırlar.

Ahmed, daha sonra öğrenimini tamamlamak üzere İslâm kültürünün tanınmış bir merkezi olan Buhara'ya gitti. Orada, Mâverâünnehir'de bir dervişler topluluğu kurmuş bulunan ve bir Hanefî bilgini olan Şeyh Yusuf Hemedânî'ye intisap etti. Yusuf Hemedânî 1140'da Merv'de öldü ve orada toprağa verildi. Türkçe bilmemekle birlikte Türk tasavvufunun hocası oldu. Mâverâünnehir ve Hârezm Türklerinin İslâmlaşmasında büyük rol oynayan velîler ona bağlıdırlar.[16] Müridleri arasında, onun üçüncü halifesi olan Ahmed Yesevî'den başka, ikinci halifesi Ebû Muhammed Hasan bin Hüseyn el-Andakî (Ölümü 1157) ile Tarikat-i Kübrâviyye'nin kurucusu, 1221'de Ürgenc'de Moğollar tarafından öldürülen Necmeddin Kübrâ da vardır. Hârezm'de çok yayılmış olan Tarîkat-i Kübrâviyye, Kuzey Türkmenistan'da hâlâ yaşamaktadır.[17]

Daha sonra, Bahaeddin Nakşıbend adıyle tanınan Muhammed bin Muhammed el-Buhârînin (1318-1389) kurmuş olduğu Tarîkat-i Nakşıbendiyye'nin kaynağı olması gereken Tarîk-ı Hâcegânî'nin temellendiricisi Abdül-Hâlık Gücdüvânî de, Yusuf Hemedânî'nin müridi idi. Gücdüvânî, *zikr-i* hafî (Tanrı'yı içten ve sessiz anış) uyguluyor ve bu uygulama sırasında ter içinde kalıyordu. Gücdüvânî, Yusuf Hemedânî'nin ölümünden sonra mürşidinin halefi oldu. Fuat Köprülü'ye göre,[18] onun halefi olması gereken Ahmed Yesevî idi; fakat yetkilerini Gücdüvânî'ye devrederek kendi tasavvufî tarîkatini kurduğu Yesi'ye dönmüştü. Böylece binlerce mürîd yetiştirdi ve tasavvufî bir halk İslâmlığının yayıcısı oldu.

Toplandıklarında (meclislerinde), Yesevî müridleri *zikr-i erre* (bıçkı zikri) denen çok değişik bir *zikr* uyguluyorlardı. Bu ad, «Hay... hu...» haykırıları ile başlayan *zikr*'in söylenişinin, bıçkı sesi taklidini andırmasından kaynaklanmaktaydı.

İslâmı yayma amacı içinde, Ahmed Yesevî, «Hikmet» adı verilen neşîdeler yazıyordu. Bu manzumeler, Türklerin islâma yönelişlerini belirlemiştir.[19]

Türk şairlerinin çoğu, saray dili olan Farsça yazarlarken, Ahmed Yesevî'nin manzumeleri, Türk halk şiirinde, Orta Asya Türkleri arasında çok yaygın olmakta hâlâ devam eden ve sıkça taklit edilen bir örnek tarz olarak kaldı.[20] Ne yazık ki ağızdan ağıza geçişlerde değişikliklere uğrayarak asıl şekileri ile yayılmadılar. Büyük bir rağbete erişen bu neşîdeler, daha sonraki halk şairleri tarafından taklit edildi. Amaç ve düşünce bakımından, Bektâşî *nefes*'leri bunlarla karşılaştırılabilir.

Hikmet'ler, «*Dîvan-ı Hikmet*» denen bir derleme içinde toplanmıştır. Fakat en eski yazma nüsha ancak XVII. yüzyıla inmektedir. Ahmed Yesevî'nin şiirleri, halk şiirinde olduğu gibi, uzun zaman sözlü olarak aktarılmıştır. Ona mal edilen hikmet'ler derlemesi, Peygamber ve velilerin gösterdikleri mucize ve kerametleri ululayarak takvâ yaşamını öğen 7 ya da 8 heceli dörtlüklerden meydana gelmiştir.[21] Fakat derlenen şiirlerin, asla uygunluğu şüpheli olabilir; çünkü hikmetler, XV. yüzyılın ikinci yarısında, Ahmed Yesevî'nin öğretisinin değişime uğrayarak Yesevîliğin Nakşıbendîlikle birleştiği sıralarda derlenmiş bulunmaktadır.[22]

Ahmed Yesevî ve müridlerinin bozkır göçerleri arasında İslâmın yayılışında payları vardır. İslâmlaşan göçerler, İranlı bölge âdetlerinin etkisi altında kalarak bulundukları yerlere yerleşiyorlardı. Fakat, sayıca çoklukları dolayısıyla yerleşik halk arasında Türk dili geçerli oluyordu. Mâverâünnehir ve

Hârezm'in bu dönemde başlayan Türkleşme süreci, böylece söz konusu ülkelerin, XIII. yüzyılda dili Türkçe ülkeler arasında yer almaları ile tamamlanmış olacaktır.[23]

Ahmed Yesevî'nin ilk halifesi; kendisinin ilk mürşidi Arslan Baba'nın oğlu Mansur Ata olmuştur.[24] Müridleri arasında «Ata» unvanlı ve Türkçe yazan bir dizi halk mutasavvıfı vardı. Bunların başlıcalarından biri, Hakîm Ata[25] adı ile tanınan Süleyman Bakırganî idi. Hârezm'de Yesevîliğin yayıcısı oldu. 1186'da öldü. Kungrad'ın biraz aşağısında bulunan Bakırgan'da toprağa verildi. Mezarı, Barthold'un ondan söz ettiği tarihte hâlâ bir ziyaret makamı idi. Mürşidi gibi, İslâm'ı yaymayı amaçlayan neşîdeler yazdı. Bunlar, «*Bakırgan kitabı*» adı verilen bir derlemede toplanmış bulunmaktadır. Fakat, «*Divân-ı Hikmet*» için olduğu gibi, bunların da asıl metinler olup olmadıklarında şüphe vardır. Her iki derlemenin, Kazan'da birçok baskısı yapılmış olmakla birlikte, dayanılan hiçbir elyazma nüsha yoktur. Barthold'a göre, Orta Asya ve Volga Türkleri bu derlemeleri her zaman elleri altında bulundurmuş olmalıdırlar.[26]

Ahmed Yesevî'nin adı, ömrünün sıratında kutlandı. Yesi'de bulunan mezarı bu bölgede oturanların dinî saygı gösterdikleri bir ziyaret makamı oldu ve Yesi'nin gelişmesine katkıda bulundu. 1497'de, inanışları (culte) göçerliğe ve göçerlerin ulus geleneklerine bağlı bulunan ve sûfî velîlere ilgi duyan Timurlenk, bu kabir üzerine bir türbe ve bir *zaviye* yaptırdı. Bir *vakıf* oluşturdu.[27] Türbeye bağlı olarak, yolcular için geniş bir konuk odası ile yemek pişirilmek üzere büyük bir aş kazanı da bulunmaktaydı. Bu türbenin ve eklerinin planı, 1905'de N. I. Veselovskij tarafından ortaya çıkarılmıştır.[28]

Timurlulardan sonra Özbekler, Ahmed Yesevî'yi kendi uluslarının velîsi olarak ululadılar. Özbek sultan ve hanım sultanlarının birçoğu velînin türbesine gömülüdürler. Fuat

Köprülü'ye göre,[29] Ahmed Yesevî'nin kabri, zilhicce ayının 10'unda, kendisine bağlı olanların akın akın geldikleri ve dinî şarkılar, neşîdeler söyledikleri bir ziyaret makamı olarak günümüze kadar kalmıştır. Kırgızlar ve Kazaklar da çocuklarının olmasını dilemek amacıyla bu kabre ziyaretlerde bulunuyorlardı.

Yesi'den, Rusların orayı ele geçirmelerinden sonra geçen, İngiliz gezgin Schuyler, halk arasında Yesevî ile ilgili efsanelerin direnişini işaret etti.[30] Bir başka İngiliz, Shaw da Ahmed Yesevî türbesinde yapılmakta olan merasimleri anlatır.[31]

Ahmed Yesevî'nin efsaneleşmiş yaşamı okunduğunda, velînin kerametlerini anlatan öykülerin bolluğu göze çarpar. Birçok kerametinin yanı sıra onun, bir kuşa dönüşme, dağları ortadan yok etme gücü de vardı. Kendisinden hiç ayrılmayan Hızır, ona hep yardım etmekteydi.

Bir kuşa dönüşerek uçma gücüne, Türk halk velîlerinde sık rastlanır. Nitekim, Hacı Bektaş da aynı güçle donanmıştı.

Ahmed Yesevî ve müridlerinin *meclis*'lerinde (toplantı) mühim bir olgu yer alır: Kadınlar, bu toplantılara katılırlar ve kapanmaksızın, erkeklerin yanında bulunurlar. Bu âdet Bektaşîlerde de vardır.

*

* *

Ahmed Yesevî'ye ait efsane, üç bölgeye yayılmıştır:

1. Orta Asya'da: Özbekistan, Kırgızistan ve Türkmenistan'da.

2. Volga Türklerinde.

3. Anadolu ve Rumeli'de.

Fakat, bu bölgeler arasında çok açık bir farklılık görülür: İlk iki bölgede Yesevî adı, Nakşıbendîlere ve tarikatlerinin XIV. yüzyılda başlayan yayılışına bağlandığı halde; Anadolu ve Rumeli'de Ahmed Yesevî'nin adı cemaat dışı (hétérodoxe)

Bektaşîlerin tarikatine bağlıdır. Bu geleneğe göre Hacı Bektaş, Ahmed Yesevî'nin müridi olmaktadır.

Hacı Bektaş'ı çok iyi belgelemiş bulunan XV. yüzyıl tarihçisi Âşıkpaşazâde, Ahmed Yesevî'den hiç söz etmediği halde, eski bir velîler kitabı olan *«Hâcım Sultan Vilâyetnâmesi»*, Hacı Bektaş'ı Ahmed Yesevî'nin müridleri arasında anar.[32] *«Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi»*ne gelince,[33] o, Hacı Bektaş'ı, bizzat Ahmed Yesevî'nin müridi olan Lokman Perende'den el almış gösterir.[34]

Lokman Perende, XV. yüzyılda Sultan Hüseyin Baykara'nın hükümdarlığı zamanında Herat'da yaşamıştır ve türbesi de orada bulunmaktadır. Fuat Köprülü'ye göre, Tarikat-i Yeseviyye'ye mensub bir şeyh olmalıdır.[35]

Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi'ne göre *tâc, hırka, sofra* (altlık, ya da yiyecek koymaya yarayan örtü), *seccade, çerağ* (şamdan) ve *alem* (sancak) emanet'lerini vererek Hacı Bektaş'ı Rûm beldesine gönderen Ahmed Yesevî'dir. Bunları Tanrı Peygamber'e vermiş; ondan Ali'ye, imamlara, sonra Ahmed Yesevî'ye ve nihayet Hacı Bektaş'a kadar devredile gelmiştir. Ahmed Yesevî, ona şöyle demiştir: «Seni Diyar-ı Rûm'a gönderiyorum ve sana Abdalân-ı Rûm'un ulu'su adını veriyorum.»[36]

Ahmed Yesevî'ye gelince, o, *Horasan erenleri*'nin ulu'sudur. *Rûm erenleri*, aralarından geldikleri *Horasan erenleri*'ne burada karşı düşmüşlerdir.

Ahmed Yesevî –ya da geleneğe göre onun dervişlerinden biri– Hacı Bektaş'ı Rûm'a gönderirken, ocaktan yanan bir odun parçası alarak havaya fırlattı. Soluca Kara Öyük'e, günümüzdeki adıyla Hacıbektaş'a düşen bu dut dalı, bugün hâlâ var olan kutsal dut ağacı oldu. Hacı Bektaş ise bir güvercin olarak yeni hedefine doğru kanat açtı.

Bu menkabelerin bütün öğeleri, Türk velîlerin çeşitli menkabenâmelerinde görülür. Burada, tarihî çizgiye az önem veril-

diğini de belirtelim: Ahmed Yesevî gibi XII. yüzyılda, Hacı Bektaş gibi XIII., hattâ Lokman Perende gibi XV. yüzyılda yaşamış kişilikler bir arada bulunmaktadır.

Şimdi de Ahmed Yesevî'nin dinî görüşleri üzerine neler bildiğimizi araştıralım.

Köprülü'ye göre Ahmed Yesevî, mürşidi Hemedânî gibi, hanefî itikada mensuptu ve şeriat ile tarikat'i uzlaştırmaya çalışıyordu.[37] Bununla birlikte Köprülü, ileri sürdüğü bu görüşe, pek az ilerde yeniden dönme gereğini duyarak, Yesevîliğin başlangıçta, tamamen cemaat dışı (hétérodoxe) bir niteliğinin bulunduğunu yazıyor.[38] Bu görüşün ışığı altında, Türk yazarların Ahmed Yesevî üzerine vardıkları sonuçları yeniden gözden geçirmek gerekmektedir. Nitekim, Abdülbaki Gölpınarlı da Yesevîliği, temelde Sünnî bir tarikat olarak görmektedir.[39] Bu kesin kanıya başlıca sebep Yesevîlik ve Nakşıbendîlik arasındaki yakınlık olmuştur.

Bu kesin kanının bir dayanağı olarak işte, 1901'de Kazan Üniversitesi tarafından yayımlanmış bir eser olan *«Şerâit ul-İmâm»*ın *«Mezheb»* maddesinden Zeki Velîdî Togan'ın aktarmış olduğu bölüm:[40]

«Soru: –Silsilen nedir?

«Cevab: –Hoca Ahmed Yesevî'nin silsilesidir.

«Soru: –Kaç silsile vardır?

«Cevab: –Dört silsile vardır.

«Soru: –Bunlar nelerdir?

«Cevab: Önce Hoca Ahmed Yesevî'ninki gelir, sonra Abdülhâlık Gücdüvâninki; üçüncüsü Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın, dördüncüsü Ebu'l-Hasan-ı Aşk'ın silsilesidir.»

Bu sonuncu, Yûsuf Hemedânî'nin ikinci halifesi Ebû Muhammed Hasan el-Andakî olabilecektir. Bu durumda anılan dört ad, Yûsuf Hemedânî'nin dört halifesini karşılamaktadır.

*
**

Yesevîliğin icmâ nitelikliliği (arthodoxie) iddiasında ve öncelikle de Nakşıbendîliğe yakınlığı konusunda birçok nokta su götürür.

Önce *zikr* konusu gelir. Nakşıbendîlerin zikr'i, Gücdüvânî'nin gösterdiği üzere gizli, sessiz zikr, *zikr-i hafî*'dir. Yesevîlerin zikr'i ise bıçkı sesini yansılayan bıçkı zikri, *zikr-i erre*'dir. Bu zikre, *zikr-i cehrî*, yüksek sesle zikir denir. Yesevîlik, Nakşıbendîliğe karıştığı sırada, bazı Nakşıbendî zümreleri *zikr-i erre* uygulamışlardır.

İki tarîk (confrérie) arasında farklılık gösteren ikinci nokta, Yesevî toplantılarında (*meclis*) kadınların yeridir: Kadınlar bu toplantılara erkeklerle birlikte ve kapanmaksızın katılıyorlardı. Bu, Bektaşîlerde de vardır. Göçer geleneğe uygun bir âdettir. Fakat Nakşıbendîlere göre bu, akıl alacak gibi değildir. Ve bu âdet, yalnız Türk kökenli bir halk tarikati içinde açıklanabilecektir.

Ahmed Yesevî'nin *silsile*'sinin, Nakşıbendîlik'te ve Sünnîlikten ayrılmayan öbür tarikatlerde olduğu üzere Ebubekir'e değil de Muhammed Hanefî yolu ile Ali'ye bağlandığına da işaret edelim. Hacı Bektaş'a gelince, o, Hüseyn yoluyla Ali'ye bağlanır; Şiîlerin sekizinci İmamları Ali er-Rızâ'dan geldiği söylenir. Fuat Köprülü'ye ait bir Bektaşî *silsile*'sinde Hacı Bektaş'ın sülûk zinciri şöyle gösterilmektedir:

«Hacı Bektaş-Hoca Ahmed Yesevî – Memşad Dinûrî Kutbüddîn Haydarî – İmam Ali er-Rızâ – ... – Ali – Muhammed – Cebrail – Mikail – İsrafil – Azrail.»[41]

Köprülü, Hacı Bektaş'ta Anadolu'ya göç etmiş bir Yesevî derviş kimliği görüyor ve her iki tarikatin de –Nakşıbendîlik gibi Bektaşîliğin de– Tarikat-i Yeseviyye'den kaynaklandığını kabul ediyor.[42]

Bektaşîlerin ve Yesevîlerin, gerçekte ortak noktaları vardır: Her ikisinde de merasimlerde Arapça ve Farsça yerine Türkçe yeğlenir; dinî şiirler, neşîdeler (*nefes*) okunur, kadınlar toplantılara kabul edilir. Her ikisinde de, özellikle kuşa dönüşme inanışı gibi –Hacı Bektaş'ta *güvercin*, Ahmed Yesevî'de *turna*– İslâm öncesi öğelerin direnişi vardır.

Bir husus kesin görünmektedir: Orta Asya'da Ahmed Yesevî'nin adı, Nakşıbendîlere bağlanmışdır. Yesevîlik, XIV. yüzyıl başında Nakşıbendî harekete karışarak İslâm öncesi, hatta cemaat dışı (hétérodoxe) öğelerden arınmıştır.

Anadolu ve Rumeli'de ise Ahmed Yesevi adı, Hacı Bektaş'ın cemaat dışı (hétérodoxe) tarikine (confrérie) bağlanmıştır.

Âşıkpaşazâde –bir vesileyle– onu, büyük atası Baba İlyas-ı Horasanî ile aynı çevreye bağladığına göre, Hacı Bektaş; hiç şüphe yok, kökeni cemaat dışı (hétérodoxe) olan bir dervişti.[43] Fakat, Bektaşîlerin cemaat dışı öğeleri, XVI. yüzyıldan başlayarak Hurûfî öğretilerin eklenmesi ve Ali'nin tanrısallığında Kızılbaş inançların katılması ile tarikat topluluğu (confrérie) oluştuğu zaman genişledi. Bu öğelere, ruhun beden göçü (réincarnation) ve hatta bazen tenâsüh (ruhun sürekli dolaşımı, métempsychose) inanışları da eklenmiş olmalıdır.[44] Fakat bu noktaya kadar bütün bunlar, İslâm öncesi Türklerde de yok muydu? Yesevî müridleri kuşa dönüşmeye, eski göçer inançlarına uygun olduğu için inanıyorlardı. Belki ruhların varlık göçü (transmigration) inanışlarını da hâlâ korumakta idiler.

Doğu Türklerinin kuş olma (métamorphose) ile ilgili inanışları, Budhacı inançlarla karşılaştırılmış bulunmaktadır. Budhacılık, Türkler, öncelikle de Uygurlar arasında çok yaygındı. Demek, ruhun varlık göçü (transmigration) inanışı ihtimal dışı değildi.[45]

Her ne olursa olsun Ahmed Yesevî, ilk Orta Asya Türk

sûfîlerinden biri ve ilk tanınmış Türk velî olarak tanımlanabilir. Onun göçer Türklerin İslâm'a yönelişinde mühim bir rol oynadığı kesindir. Adı, Bektaşîlerin geleneklerinde yer alır ve aynı zamanda Orta Asya'da, Nakşıbendîlerin tarikati de ona bağlanır. Her şeyden önce bir halk mutasavvıfı idi ve Türk islâmlaşmasının kaynaşma içinde olduğu bir dönemde yaşamıştı. Yüzlerce yıllık göçer geleneğinin henüz çok canlı olduğu ve ata inançlarının hâlâ korunduğu bir çevrede yürüyordu.

NOTLAR

1. Yakın (modern) çağ için Bak.: Alexandre Bennigsen, «*Les Tarikat en Asie Centrale*», *Les Ordres Mystiques dans l'Islam–Cheminements et situation actuelle*, Edition de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes Sociales, Paris 1986, s. 31.
2. a.g.e., s. 31, 33.
3. Krş. Abdülbaki Gölpınarlı, «*Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*», İstanbul 1969, s. 217 vd.; Tahsin Yazıcı, *İslam Ansiklopedisi*, «*Nakşıbend*» maddesi; K. Kufralı, a.g.e., «*Gücdüvânî*» maddesi.
4. Krş. «*1826'dan sonra Bektaşîler Tarikatı*» konulu yazımız.
5. Sûfî geleneğe göre semâ', Ali'ye kadar çıkarken, zikr-i hafî'nin temsilcisi de Ebûbekir olacaktır. İkinci grup tarikatlerde, zikr sessizdir; birincilerde semâ' ve münacat birliktedir. Krş. M. Molé, «*La danse extatique en Islam, Les Danses Sacrée*», Paris 1963, s. 178.
6. Krş. Âşıkpaşazâde, «*Tevârîh-i Âl-i Osman*», Âlî yayını, İstanbul 1332, s. 199-206; a.g.e, Çiftçioğlu N. Atsız yayını, Osmanlı Tarihleri, I, İstanbul 1949, s. 234-239. Babaîler ayaklanması için Bak.: Elvan Çelebi, «*Menâkıbu'l-kudsiyye fî Menâsibil-ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasanî ve sülalesinin menkabevî tarihi)*» İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak yayını, İstanbul 1984, s. XLVII-LIV.
7. Bu iki Baba'dan hangisinin «*Resûllullah*» olduğu tam bilinmiyor. Simon de Saint Quentin'e göre (Bak.: Claude Cahen, «*Pre-Ottoman Turkey*», London 1968, s. 136-137), «Paperoissole» (Baba Resul), Baba İshak idi; fakat Elvan Çelebi'ye göre (Bak.: Not 6), direnişin başı, dedesi Baba İlyas idi ve Baba Resûlullah da odur. Elvan Çelebi'nin ifadesi daha muteber görünüyor.
8. Bu silsile-nâmeyi Fuat Köprülü sözkonusu etmiş bulunuyor: «*Türk Edebiyatında İlk mutasavvıflar*», 2. baskı, Ankara 1966 (1. baskı; İstanbul 1919), s. 44, not 60. Yazar kişisel kolleksiyonundaki bir yazmaya gönderme yapmaktadır.
9. Türklerin İslâm'a geçişi üzerine Krş. V.V. Barthold, «*Istorija kul'turnoj zizni Turkestana*», *Socenenija II* (1), Moscou 1963, s. 234-256; ayrıca Bak.: Fuat Köprülü, a.g.e., s. 8-18.
10. Krş. V.V. Barthold, «*Dvenadcat' lekciz po istorii tureckix narodov srednej Azii*», Socenenija, V, Moscou 1968, s. 117-119.
11. Krş. Fuat Köprülü, a.g.e., s. 14 ve not 18.
12. Ahmed Yesevî üzerine en iyi inceleme Fuat Köprülü'nünkidir: «*İlk Mutasavvıflar*», s. 5-153; ve İ.A., «*Ahmed Yesevî*» maddesi.
13. Bu bölgelerin coğrafyası üzerine, Krş. V.V. Barthold, «*K istorii orosenija Turkestana*», Socenenija, III, Moscou 1965, s. 225, 518-520;

«Dvenadcat' lekcij po istorii tureckix narodov Srednej Azii», Socenenija, V, s. 117-119.

14. Krş. V.V. Barthold, *«Dvenadcat' lekcij ...»*, s. 183.
15. Krş. V.V. Barthold, *«Dvenadcat' lekcij ...»*, s. 118.
16. Krş. V.V. Barthold, *«Turkestan v epoxu mongol'skogo nasestvija»*, Socenenija, I, Moscou 1963, s. 440; «Istorija kul'turnoj zizni Turkestana», s. 251; *«Dvenadjat' ...»*, s. 117-119; Bak.: Not 12.
17. Krş. V.V. Barthold, *«Istroija kul'turnoj zizni Turkestana»*, s. 251; ayrıca Bak.: M. Molé, *«La Kubrawiya entre Sunnisme et Chiisme aux huitième et neuvième sièles de l'Hégire»*, Revue des Etudes Islamiques, XXIX, 1961, s. 61-142; günümüzde bu tarikatin direnmeleri üzerine Krş. A. Bennigsen, *«Les tarikat en Asie Centrale»*, s. 31.
19. Krş. v. Barthold, *«İstorija kul'turnoj zizni Turkestana»*, s. 251, 256; *«Kul'tura Musul'manastva»*, Socenenija, VI, 1966, s. 193; F. Köprülü, *«İlk Mutasavvıflar»*, s. 101-137; Ahmed Caferoğlu, *«La littérature turque d'époque Karakhanide»*, Philologiae Turcicae Fundamenta, II, Wiesbaden 1964, s. 272-273.
20. Krş. V. Barthold, *«İstorija kul'turnoj zizni Turkestana»*, s. 256.
21. Krş. F. Köprülü, I.A., *«Ahmed Yesevî»* maddesi.
22. Krş. F. Köprülü, *«İlk Mutasavvıflar»*, s. 64, 93, 144-145.
23. Krş. v. Barthold, *«İstorija kul'turnoj zizni Turkestana»*, s. 251, 256; *«Dvenadcat' lekcij ..»*, 117-119.
24. Krş. V. Barthold, *«Dvenadcet' lekcij....»*, s. 117-119; Fuat köprülü, *«İlk Mutasavvıflar»*, s. 73.
25. Krş. V. Barthold, *«Xakim-Ata»*, Socenenija, II (2), 1964, s. 532; Fuat Köprülü, *«İlk Mutasavvıflar»*, s. 74-82, 146-149.
26. Bak.: Not 25.
27. Krş. V. Barthold, *«Istorija kul'turnoj zizni Turkestana»*, s. 159; *«K Istorii orosenija Turkestana»*, s. 225; *«Turkestan»*, Socenenija II, s. 518-520; a.g.e., *«Ulugbek i ego vremja»*, II (2), p. 125 not 33; a.g.e., *«O pogrebinij Timura»*, II (2), s. 440-441; *«Dvenadcat' lekij...»*, s. 117-119, 174, 177-178.
28. Krş. V. Barthold, *«Dvenadcat' Lekij...»*, s. 177-178; M. Masson, 1930'da, Taşkent'te *«Ahmed Yesevî'nin Türbesi»* başlıklı, Rusça bir makale yayınlamıştı; Bak. F. Köprülü, I.a., *Ahmed Yesevî»* maddesi.
29. Krş. *«İlk Mutasavvıflar»*, s. 69-71.
30. Krş. *«İlk Mutasavvıflar»*, b. 66-68.
31. a.g.e., s. 35.
32. Hacım Sultan, Hacı Bektaş'ın Halife'lerinden biri idi. Hacı Bektaş'ın Vilâyetnâme'sinde birçok kez anılmıştır; Bak.: Abdülbaki Gölpınarlı, *«Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî, «Vilâyet-Nâme»*, İstanbul 1958, s. 36, 81-91. *«Vilâyet-Nâme-i Hacım Sultan»* Rudolf Tschudi Georg Jacob tarafından Almancaya çevrildi ve yayınlandı, Berlin 1914; Bak.: F.

Köprülü, «*İlk Mutasavvıflar*», s. 40-44.

33. Krş. A. Gölpınarlı, a.g.e.; Bak.: Not 32.
34. Krş. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi, s. 5-7.
35. Krş. F. Köprülü, «*İlk Mutasavvıflar*», s. 40-42.
36. Krş. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi, s. 14-20; «*Abdal*» deyimi için Bak.: F. Köprülü, «*Les Origines de l'Empire Ottoman*», 2. baskı, Philadelphie 1978, s. 113-114 (Eserin birinci baskısı; Paris 1935).
37. Krş. «*İlk Mutasavvıflar*», s. 96 vd.
38. Krş. F. Köprülü, «*Les Origines de l'empire Ottoman*», s. 118-119.
39. Krş. «*Türkiye'de mezhepler ve tarikatler*», s. 199-201.
40. Alıntı Fuat Köprülü'den yapılmıştır: «*İlk Mutasavvıflar*», s. 44. Hacı Bektaş Vilâyetnâmesinde, velî'nin soykütüğü Muhammed'e kadardır.
42. Krş. «İlk Mutasavvıflar», s. 92.
43. Bak.: Not 6. Hacı Bektaş'ın adı, «*Menâkıbnâme-i Baba İlyâs-ı Horâsânî*» de de geçer (Bak.: Not 7): s. 169, mısra 1994 vd.; s. 170, mısra 2003 vd., mısra 2111 vd.
44. Krş. «*Anadolu'da cemaat dışı İslâmlık*» ve «*Bektaşî-Alevî senkretizmini meydana getiren öğeler üzerine araştırmalar*» konulu yazılarımız.
45. Krş. «*Bektaşî-Alevî senkretizmini meydana getiren öğeler üzerine araştırmalar*» konulu yazımız.

XI

ASTAR-ÂBÂD'LI FAZLULLAH VE HURUFİLİĞİN AZERBAYCAN'DA, ANADOLU'DA, RUMELİ'DE GELİŞMESİ

«Zatımı Tebriz'de keşfettim
«Vahdet'in güneşi
«İlk kez Azerbaycanda göründü
«Çünkü Tanrı bu ülkeyi kutsamıştır
«O, peygamberlerin ve ermişlerin parıldayan elmasıdır»[1]

Öğretisi *Hurûfîliği* açıkladığı «*Câvidan-nâme*»sinde (Ebedîlik Kitabı), Fazlullah böyle diyordu.

Eski çağdan beri, İran dinî tohumlarına yayılma zemini olmuş ve birçokları ile birlikte IX. yüzyılda, bazı düşüncelerine Fazlullah'da rastladığımız Babek el-Hurremî[2] hareketinin doğuşunu yaşamış bulunan, «Sönmeyen Ateşin Ülkesi» Azerbaycan, bu kez de bir tasavvufî öğretinin, «Elifbâ» harflerinin tanrısallaştırılmasına dayanan, Tevrat yorumları geleneğine bağlı (cabalistique) Hurûfîlik öğretisinin beşiği oldu.

Harflerin bilimi, eski çağdan beri vardır. Kökleri hem Sâmî dünyaya, hem Grek eski çağa dayanır. Daniel'in Kitabı'nda ve ona mal edilen metinlerde de görülmektedir.

Fakat hurûfî tasavvuf, Ali'nin, âyetlerin kapalı anlamlarını ve gizliliklerini (mystères) açacak anahtarın elinde bulundurucusu olarak görüldüğü Şiî âlemde ayrı bir gelişme elde etti. Şiîler, Peygamberin «Ben ilm şehriyim ve Ali onun kapısıdır.»

dediği mevzû' (yakıştırma) bir hadis rivayet ederler.[3]

Şiî geleneğe göre harflerin bilimi altıncı İmam Ca'fer el-Sâdık'a (ölümü 147/865) çıkmaktadır. O, bu bilgiyi, kendisine Ali'den devredilip gelen ve geleceği haber vermeye yarayan *El-Cefr* adlı sırlı bir kitaptan almıştır. Ca'fer el-Sâdık'ın adını taşıyan birçok ta'bir ve te'vil (divination ve exégèse) kitabı da vardır.[4] Ca'fer el-Sâdık'ın bir öğrencisi olan, sûfî ve sîmyâcı Câbir ibn Hayyân'ın «*Kitâb el-Mîzân*»ında («Kütübü'l-mevâzîn»), onun Arab alfabe harfleri üzerine kuramı yer almaktadır. Câbir yazılarında, ilminin kendisine mürşidi tarafından açıklanmış olduğunu söylüyor. Ancak Ca'fer el - Sâdık'ın öğrencileri arasında, hiçbir kaynakta, Câbir ibn Hayyân adına rastlanmamaktadır. Öte yandan, onun arithmolojik (ilm-i hesâb temelli) ve metafizik kuramlarının kökeninin, Grek eski çağa, öncelikle de Yeni Pythagorcu görüşlere ve Cefr'in Şiî yorumlarına dayandığı ortaya konmuş bulunmaktadır.[5]

İslâm tasavvufunda harflerin kutsallığı, *Kalem* ve *Levh* işaretleri ile «Kur'ân»da da (LXVIII, 1; LXXXV, 22) görünmektedir. Hurûfî tasavvuf, Mansûr el-Hallâc ve Nâsır-ı Husrev tarafından biliniyordu.[6] Muhyîddin el-Arabî'nin (1165-1240) de, başta «*Miftah el-Cefr el-Câmi'*» adlı eseri olmak üzere[7], *Cefr*'in gelişmesinde payı vardır. Fazlullah, bu ilmi aşırıya götürerek almış ve ona yeni bir görünüş vermeyi başarmıştı.

Lâkabı el-Hurûfî olan Fazlullah Naîmî Tebrîzî Astarâbâdî, 1339-1340'da Astar-âbâd'da doğdu.[8] Adı Abdur-rahman'dı. Babasının adı, Ebû Muhammed Tebrîzî olmalıdır; bazı kaynaklara göre kundura işleyen bir zanaatkârdı. Seyyid idi: Sekizinci ya da dokuzuncu kuşaktan atası Muhammed el-Yamanî idi. Yemen IX. yüzyılda, cemaat dışılığın mühim bir merkeziydi. Fazlullah, derin bir âlimdi. Kolaylıkla hem nesir, hem de nazım yazıyordu. Yaşamı, bir geleceği görme deneyi-

minde belli olmuştu: Düşleri yorumlama ve düş sırasında açıklamalar alma gücü vardı.

Sûfîliğe çok erken yöneldi ve on sekiz yaşında bir sûfî mürşide, anlaşıldığına göre İsmâîlî bir Şiî'ye –çünkü gençliğinde tuttuğu yol, cemaat dışı (hétérodoxe) bir yoldu– bağlandı. Tasavvuf yolunda sülûk süresi olan *çile*'yi, 1370-71'de İsfahan'da, otuz iki yaşında tamamladı. Sonra, bir gezgin dervişler tarikatine girmiş olacaktır. Üç yıl sonra ziyaretini yapmak amacıyla Mekke'ye gitti; daha sonra da Hârezm'e gitmiş olmalıdır. Fakat 1376'da, yani harflerin bâtınî (ésotérique) işareti ile nübüvvetin anlamının ona açıklandığı üç gün üç gece kendinden geçişi (extase) sırasında Tebriz'dedir. Ve bir murâkabe (méditation) süresince; bir mağaraya çekilmiş olacaktır: Yaşlı bir dervişden, Tanrı'nın tecellisi uyanışını almış ve dinî akidesini ortaya koyduğu büyük eseri «*Câvidan-nâme*»yi bu sırada yazmış olmalıdır.

Onun, Horasan, Irak ve Azerbaycan'da vaazlar verdiğinden söz edilir. Fakat öğretisinin merkezi Bakû olmuş ve ölümünden sonra da öyle kalmıştır. Burası, Hurûfîliğin kendi içinde bir bütünlük kazanmaya başladığı –başkenti Şemâhî olan– Şirvan krallığı ülkesidir ve aralarında Ali el-A'lâ ile İmâdeddîn Nesîmî'nin yer aldığı başlıca öğrencileri burada bulunmaktadır.

Öğretisinin, öncelikle Azerbaycan'da, Orta Asya'da Çağatay Türkleri ve Arap olmayan öbür uluslar arasında, birçok inananı oldu. Yaşamını yazmış olanlar, –Makrizî, Sohrabî ve öbürleri–, Hurufîliğin, Arap olmayan uluslar ve öncelikle de Türkler arasında yayılmasına dikkat çekmişlerdir.[9] Bu, belki de, kendisinin katli için fetva çıkartmak amacıyla Semerkand'da bir ulemâ meclisi toplamış olan acımasız Timurlenk'i öğretisine kazanma hususunda, Fazlullah'ın duyduğu istek sebebiyledir.

Mahpusluğu sırasında yazdığı «*Hâb-nâme*» (Uykuya dair

risale)'de Fazlullah, Şemâhî'de Kadı Bayezid'in evinde kalırken gördüğü, yakında öleceğini haber veren bir rüyadan söz eder. Hemen, Astar-âbâd'a gitmek üzere kaldığı konuttan ayrılacaktır. Fakat babası adına Azerbaycan'ı yönetmekte olan, Timur'un oğlu Miranşah'ın buyruğu ile yolda tutuklanmış ve Nahçıvan dolaylarında Alıncak (bugünkü, Elince) kalesine kapatılmıştır. Bir yargılamadan sonra, küfr'de bulunma suçuyla 1394'te, Zilka'de'nin altıncı günü, 56 yaşında iken idam edildi. Kararı Miranşah uyguladı. Cesedi, ayaklarından sürüklenerek çarşı pazar dolaştırıldı; sonra müridleri tarafından alınarak toprağa verildi. Alıncak'da, *Maktelgâh* adı verilen ve bir şehit kabri gibi büyük saygı gösterilen mezarı, bir ziyaret makamı haline geldi.

Hapiste iken, iki *«Vasiyetnâme»* kaleme aldı. Bunlardan biri, kızı Mahdumzâde'ye hitapla, ailesine, çocuklarına ve mürşidlerine vedasıdır; Şirvan'ı Kerbelâ'ya ve kendini İmam Hüseyn'e benzetir:

«Yaşamım boyunca Şirvan'da tek dostum olmadı;
«Ban çağın Hüseyn'iyim,
«Düşmanlarım Yezîd ve Şimr;
«Aşura, alınyazım
«Ve Şirvan, Kerbelâ'mdır.»[10]

Ölümünden sonra, «Kerbelâ ağıtları» örnek alınarak, «Fazlullah için ağıtlar» adı ile şehadetini anlatan eserler meydana getirildi.[11]

Sonradan müridleri tarafından yorumlanarak yayılmış bulunan eserlerinde, Hurûfîliğin esasları ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır. Kaynaklar da bize, Hurûfîlerin zâhidce yaşadıklarını, beyaz, pamuklu bir başlık giydiklerini; öğretinin, öncelikle Türkler ve Arap olmayanlar arasında pek çok inananının bulunduğunu bildiriyor.

Fazlullah'ın öğretisi, bir anthropomorfizm ve tasavvuf

görünüşü altında bir panteizm'dir; Hurûfîlik ve Şiîlik arasındaki sıkı ilişkinin kanıtı olarak, Cefr kaynaklıdır. Ancak Fazlullah, İbn Arabî'den ve İranlı İsmâîlî yazarlardan da etkilenmiştir.[12]

Harfler bilimi; Tevrat yorumları kökenli tefsire (interprétation cabalistique) dayanır: Tanrısal Nûr'un (Essence divin) remz'i olan tanrısal Kelâm, kutsal kitap «Kur'ân»ın iniş (émanation) kaynağıdır. «Kur'ân»da *lam-elif*, İran alfabesine katılmış bulunan dört harfin yerini alır. Harfler, yazışın, sözün, usun karşılıklarıdır, tanrısal Kelâm, yani Logos, onlardır. Pers alfabesinin otuz iki harfi, Tanrı'nın Birliğinin, ilâhî Vahdet'in remz'idiler ve insanoğlunun yüzünde, vücudunda, rûhunda tecelli ederler. Fazlullah, otuz iki harfin gerçekte bir tek harf olduğunu ve her harfte Varlığın Birliği'nin (Vahdet-i Vücûd) görüldüğünü söylemektedir.

Her harf, dört öğeden oluşur: Toprak, hava, su ve ateş. İnsan, özünde bütün âlemleri toplamış bir küçük kainat'tır. İnsanın tanrısallaştırılması, Hurufî öğretinin temelini oluşturur. Yaratıcı, Kemal'ini, insanı yaratışta bulmuştur.

Kainat'a (Cosmos) üç dönem hâkim olmuştur:

1– Âdem'le başlayan ve Muhammed'le son bulan *Nübüvvet* (Peygamberlik) dönemi.

2– Ali ile başlayan ve on birinci İmam Hasan el-Askerî ile sona eren *İmamet* (İmamlar) dönemi.

3– Gönderilenlerin en mükemmeli ve sonuncusu Mehdî ile, ki Fazlullah'dan başkası değildir, başlamış bulunan *Ulûhiyet* (Tanırsallık) dönemi.

Tanrı insandan başka yerde aranamaz. Tanrının Tahtı, insanoğlunun gönlündedir. Fakat Tanrı onda, ancak kemal'in en yüksek noktasına eriştiği zaman görünürleşir (tecessüm eder)); bu da şehadet ıstırapları ve kendini feda ediş ile elde edilir.

Eğer rûh, kemal'e ve Tanrı'nın bilgisine ulaşılan bu, kendini biliş düzeyine ermeyi başaramazsa, bilgisiz gelmiş ve bil-

gisiz gitmiş olacaktır. Bu da bizi, sûfîlerin, Gizliliklerin Kapısı (Porte de Mystères) ve bâtınî bilincin (connaissance ésotérique) anahtarı olarak gördükleri bir Kur'ân âyetine, İsrâ (*Gece Yolculuğu*) sûresinin, «Bu dünyada kör olan, öte dünyada da görmeyecektir.» (XVII: 72 veya 74) âyetine götürür.

Bu, bedenden, en üst düzeyde kurtulma ve Tanrı'yı kendinde bulma amaçlı, kemal'i bedenin ıstırabında arayış; en yüksek anlatımını, Fazlullah'ın bir öğrencisinde, mürşidinin öğretisinin en iyi yayıcısı ve muhtemel olarak onun damadı, Türk Seyyid İmâdeddin Nesîmî'de bulacaktır. Anadolu'da ve Rumeli'de, gelişimini borçlu bulunduğu, o ve onunla birlikte öbürleri sebebiyledir ki, bu horlanmış ve zulme uğramış öğreti; Türkiye'de, Nesîmî'yi başlıca yedi şair ve velîleri arasında sayan Bektaşîlerin, cemaat dışı (hétérodoxe) tarikatleri içinde yaşamını sürdürdü. Harflerin tanrısallığı üzerine hurûfî nas'lar (dogme), Bektaşîliğin yapısı içinde açıklanmış ve öğretilmiş olabilir. *Tekke*'lerin duvarlarını bir hurûfî ikonografi süslerdi, günümüzde de bu, Bektaşîlerin evlerinde hâlâ görülebilir. Türkiye'de Hurûfîliği Bektaşîlikten ayırmak imkânsızdır: Her ikisi, çözülmez bağlarla bağlanmışlardır.

Uzun zaman Nesîmî'nin, Bağdat yakınında, adını aldığı bir köyden, bir Irak Türk'ü olduğu sanıldı. Fakat şimdi, Azerbaycanlı bilginlerin araştırmaları sonucu onun, Şirvan'ın başkenti Şemâhî yakınında, aynı adda bir köyde 1370 yılında doğmuş olduğunu biliyoruz.[13] O da Fazlullah gibi çok okumuştu. Türkçe, Arabça ve Farsça konuşuyor ve yazıyordu. Önce, sûfî Şeyh Şiblî'nin mürîdi olmuştu. Sonra, Fazlullah Bakû'ya yerleştikten sonra onunla karşılaştı ve artık şiirlerinde hep manevî mürşidini öğdü. Önce Hüseynî, sonra Seyyid Hüseynî, daha sonra da Hurûfîliğe bağlanarak Nesîmî mahlâsı ile yazdı.

Onun Fazlullah'ın damadı olduğunu sanmamızın sebeple-

ri vardır. Hapiste iken yazdığı ikinci *Vasiyetnâme*'sinde, mürşidi ona küçük kızı ile birlikte havası çok tehlikeli duruma gelen Bakû'dan ayrılmasını ve gidip öğretisini dünyaya açıklamasını buyuruyor. Bu olaya Nesîmî'nin şiirlerinde de imâlar buluyoruz.[14]

Fazlullah'ın kızı Mahdumzâde, 1427'de Tebriz'de Cihanşah'ın buyruğu üzerine, beş yüz Hurûfî ile birlikte öldürüldü ve cesedi yakıldı. Bunlar, Fazlullah'ın ölümünden sonra Hurûfîlere karşı şiddetlenen baskının kurbanlarından bazılarıdır.

Nesîmî, değişik ülkelerde Hurûfîliği etkin biçimde yaymıştır:

«Fazlullah, Dost oldu, bir başka dosta, benimçün gerek mi var?

«Nesîmî Fazlullah'ın âciz bir kuludur:

«Fazl hakdır, Fazl hakdır, Hâlikımız.»[15]

Bununla birlikte Nesîmî, Hurûfîliğe, sûfilikten yola çıkarak varmıştı.

Nesîmî'nin öğretisinin esası, Muhyîddin el-Arabî ve izleyicilerinin yaydıkları, evrensel sevgi temeline dayalı, kaynağı neo-platoncu ve gnostik (bilinirci) *Vahdet-i vücûd* öğretisidir.[16] Fazlullah'ın tam tersine onun görüşleri, «Elifbâ»nın harfleri yerine *Aşk* üzerine kuruludur. Yaratış'ın merkezinde, insana kendi Nûr'unu vermiş bulunan Allah vardır. İnsan kendisinden verme ve kendini mükemmelleştirme yoluyla Tanrı'ya yaklaşır ve onunla bütünleşir. En büyük mutluluk Tanrı'da yok olma, «fenâfillâh» halidir:

«Ben Hak'la yok oldum ve Hak oldum»[17]

«Şüphesiz, her fiilim, eşi benzeri olmayan Tanrı'nın fiilidir,

«Ben onun hem öncesiz Zât'ı, hem de sıfatlarıyım.»[18]

Fakat, Nesîmî insanı Tanrı'ya doğru çıkarmıyor, Tanrı'yı yeryüzüne indiriyor:

«Ey Nesîmî cemâlin, cemâlullah'ın tecellîsidir.»[19]

Rûh, durmadan dolaşarak önce maden, sonra bitkiler, hayvanlar ve sonunda insan olmak üzere bir değişen cisimler âleminde, yaşama döner durur. Son konak, Tanrıyla bir olmadır:

«Nefsini bil ki, Tanrıyı bilesin»

İnsan kendini bularak, tanrısallığını ve tanrısal doğasını bulacaktır.

Louis Massignon, Nesîmî'yi Mansûr el-Hallâc'ın manevî halefi olarak incelerken, onun, Hallac'ı örnek aldığını düşünüyor ve Nesîmî'nin, şehitlik özenişiyle, İranlı mutasavvıf şair Attâr'ın kendini katlettirmeye kışkırtıcı eğilimi dolayısıyla eleştirdiği eski Hallac taraftarlığının, Hurûfîlik içine sızışını temsil edip etmediğini soruyor.[20]

Nesîmî için Hurûfîlik, «Cabale»in, yani kutsal kitap yorumunun kuramlaşması değil; insanın tanrısallaştırılmasıdır. Bu, daha sonra ve belki Nesîmî'nin etkileriyle, Hurûfîlik Bektaşîliğin bir parçası olduğu zaman, Türk Hurûfîliğinin ayırıcı bir vasfı olacaktır.

Nesîmî'nin şiirleri çok tutulmuş; Küçük-Asya'da, Irak'ta Suriye'de, onun, Hurûfîliği yayıcı etkinliğini ulaştırdığı her yerde okunmuştur.

Şehitlik kaderiyle 1417'de Halep'de karşılaştı. Yaşamı az bilinse de korkunçluğu dünyayı etkileyen ölümü çok anlatılmıştır. Bir söylentiye göre, genç bir adam Halep çarşısında Nesîmî'nin bir gazelini okuyordu. Küfür gerekçesiyle tutuklandı; mürşidini korumak isteğiyle gazeli kendisinin yazdığını söyledi ve ölüme mahkûm edildi. Nesîmî infaz yerine çıkarak eserin yazarlık hakkının kendisine

ödenmesini istedi.[21] Tutuklandı, dine asî olmakla suçlandı. Ulemâ, merkezleri Tebriz'de bulunan Karakoyunlu Türkmenlerinin üzerine doğru gittiği bir sırada, kendisini, Memluk sultanı Müeyyed'e ihbar etti. Bu, kararın acımasızlığını açıklayacaktır: Nesîmî, diri diri derisi yüzülerek öldürülmeye mahkûm edilmiştir. Menkabe, onun işkenceler boyunca şiirlerini okuyarak «Ene'l-Hakk» demekten bir an bile vazgeçmemiş olmasını istiyor. Böylece o, Türkler için milli bir Mansûr el-Hallâc olmuştur.

Hurûfîlik, XIV. yüzyılda, Horasan ile Orta Asya'yı karıştıran ve XV. yüzyılda Şeyh Bedreddin ayaklanması ile Anadolu'da yankılanmış bulunan dinî ve sosyal hareketlere bağlı olarak alınabilir.[22] Bu hareketler, Küçük - Asya'da *Celâlî İsyanları* adı ile bilinen bir dizi ayaklanmayı ardından getirmiş olmalıdır.[23] Hepsinde, aynı belirleyici çizgilerin bulunduğu görülür: Şiî bir cila altında halk veya zanaat erbabının ayaklanmış olması, sosyal nitelikli ütopya ve Tanrının insanoğlu sûretinde tecelli ettiği inanışı. Hurûfîlik olayında, öncelikle İranlıların milli gururu, Babek ayaklanması –IX. yüzyıl– ile bazı ortak noktalar da buluyoruz.[24] Fazlullah, dinî dil olarak Arapçanın yerini Farsçanın almasını istiyordu. «Elifbâ» harflerinin tanrısalığı öğretisi, yirmi sekiz harfli Arap alfabesine değil, otuz iki harfli Fars alfabesine dayanmaktadır. Hurûfîler, abdest alırlarken, Fars alfabesini okuyorlardı. *«Câvidannâme»* de yeni bir Kur'an gibi görülmekteydi ve Fars dilinde, Gürganî diyalekt ile yazılmıştı; Farsçanın Arapçadan daha üstün olduğu öne sürülmekteydi.[25] *Nübüvvet* ve *İmamet* döneminde baskın bulunan Arap din üstünlüğü, İranlı dönemin yükselişi demek olan ulûhîyet dönemi ile son buluyordu. Alıncak'ı ziyaret de Mekke'yi ziyaretin yerini almaktaydı. Hurûfîler, *Maktelgâh*'ın çevresinde yedi kez dönüyorlar, Maran Şah (Yılanların Şahı) dedikleri Miranşah tarafından yaptırılmış bulunan hisara taşlar atıyorlardı.

Bununla birlikte, mürdişlerinin çağrısını buralara iletmek için Karadeniz kıyılarına kadar gelmiş bulunan Mîr Şerif ve kardeşi gibi, Fazlullah'ın bazı müridleri sayesindedir ki, Hurûfîliğin en yaygın bulunduğu yer Anadolu olmuştur.[26] Fakat bu asıl, öğretinin Küçük Asya'da yayılmasında öncelikle payı bulunan İmâdeddîn Nesîmî, Mîr Ali el-A'lâ ve aynı şekilde Refi'î, birkaç yıl sonra da Ferişte-oğlu ile gerçekleşmiştir.

Fazlullah'ın başlıca müridlerinden biri olan Mîr Ali el-A'lâ, mürşidinin ölümünden sonra Anadolu'ya geçerek Bektaşî *tekke*'lere sığındı.[27] Onunla ve Nesîmî ile Hurûfîliğin, Türkiye'de Bektaşîlikle bütünleşen uzun yaşamı başladı. Anadolu ve Rumeli'ye bu süzgeçden geçerek yayıldı. Ali el-A'lâ (Gıyâseddin Muhammed b. Muhammed el-Horâsânî el-Astarâbâdî), çağının başlıca Hurûfîleri ve aralarındaki ayrımlar üzerine bilgiler içeren *«İstivânâme»* (Doğruluk Kitabı) adlı ünlü bir Hurûfî eserin yazarıdır. Eser, Farsça, Astarâbâd diyalekti ile kaleme alınmıştır. Ali el-A'lâ, *Işık* denen hurûfî zümredendi.[28] Bektaşîliğin bir kolu olan *Işık*'lara ait *tekke* ve *zaviye*'ler, Anadolu'da Seyyid Gazi'de; Kuzey Varna'da Akyazılı'da, Filibe'de (Plovdiv), Tatar Pazarı ve bugünkü Bulgaristan'ın öbür bölgelerinde dikkati çekmekteydi. Ahmed Refik tarafından yayımlanmış belgelerde, 1572'de (Belge no. 41) ve 1576'da yine aynı bölgede (Belge no. 48), Filibe ve Tatar Pazarı'nda tutuklanan *Işık* dervişlerinden söz edilmektedir. İki belgede de bu *Işık*'ların «hurûfî mezheb»den oldukları belirtilmiştir.[29] Ali el-A'lâ, 1419'da idam edilmiş, Alıncak'ta mürşidinin yanına gömülmüştür.

Hurûfîliğin Anadolu'daki yayılışında payı olanlardan biri de, Nesîmî'nin müridi ve *halifesi* olan Refi'î idi. 1408-1409 (811)'de, *«Beşâretnâme»* adlı Türkçe bir mesnevî yazmıştı ki, Fazlullah'ın kendisine kaynak olan *«Arşnâme»*sine bağlı bir eserdir. Bir başka *mesnevî*'si, *«Gencnâme»*si de yine ona dayalıdır. Preveze'de gömülüdür.[30]

Türk Hurûfîlerin en tanınmışlarından biri olan Ferişte-oğlu ya da Firişte-zâde (Abd el-Mecîd b. Ferişteh İzzeddîn el-Hurûfî), 1469'da Tire'de öldü. Tire, XV. yüzyılda Hurûfîliğin bir merkezi idi. Türkçe birçok eseri vardır; 1430'da yazdığı ve Fazlullah'ın *«Câvidannâme»*si kadar mühim sayılan *«Işıknâme»*si bunlar arasındadır ve bazı yazarlara göre Fazlullah'ın eserinin bir kısaltılmışıdır. Mürşidinin *«Hâbnâme»*sini de Türkçeye çevirmiş bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde, Ferişte-oğlu'nun çok sayıda elyazması eseri vardır.[31] «Tanrı, Âdem'in vechini, eğer okumayı bilirsen, orda, Fazl-ı Yezdân adının belirdiğini göreceğin tarzda yarattı.» diyordu Ferişte-oğlu.[32]

XV. yüzyılda Hurûfîlik, sultanın sarayına kadar sızmıştı. Fatih Sultan Mehmet, gençliğinde bir hurûfî mürîdin kendisine açıkladığı öğretiden çok etkilenmişse de ulemânın tepkisi öyle şiddetli olmuştur ki, genç şehzade, himayesindeki adamın 1444'te Edirne'de diri diri yakılmasını engelleyememiştir.[33] Muhteşem Süleyman, Osmanlı Devleti içinden Hurûfî dinsizliğin kökünü kazımaya çalıştı, fakat bu fikirler artık Bektaşîlikle bütünleşmişti. XVI. yüzyılda, Hurûfîlerin mezhebine mensup oldukları resmen tanınan *Işık*'lardan söz ettik, fakat *Abdal* ve *Kalender* tanınanlar da *Işık*'lardan farklı değildiler.[34]

Alevî-Kızılbaşlar, edebiyatlarında yedi büyük şair kabul ederler: Nesîmî, Fuzûlî, Hatâyî, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Yemînî ve Virânî.[35] Nesîmî'yi az önce inceledik. Adı geçmekte olan son iki şair de, açıkça hurûfî idiler.

Yemînî, 1495-1496'da doğmuş olmalıdır. Fakat bu tarih tarikate doğuş tarihi de olabilecektir. Çünkü, İbrahim Baba'nın müridi olan Yemînî, Akyazılı Otman Baba'nın tarikatindendi.[36] Akyazılı Baba *tekke*'si, Karadeniz üzerinde, Varna'nın kuzeyinde bulunan Alberia yakınındaki Batova'da, bugün hâlâ görülebilmektedir. Velînin mezarı da içindedir.[37] Burası, Rumeli'deki Bektaşî dergâhlarının başlıcalarından biri idi.

Yemînî, Türkçe *«Fazıletnâme»*sini 1519'da (925) yazmıştır. Şiirlerinde, adı insanoğlunun yüzünde şavkıyan Fazlullah'ın tanrısallığı anlatılır.

Virânî ya da Virân Abdal, Hurûfî ve Bektaşî şairlerin en büyükleri arasında yer alır. Elimizde *aruz* vezni ile yazılmış üç yüz *nefes* içeren bir *Divan*'ı bulunmaktadır. Demek, Virânî okumuş-yazmış biriydi. *«Câvidannâme»*nin kısaltılmışı olan bir de *risâle*'si vardır.[38] Hiçbir kaynak, yaşamı üzerine bilgi vermemekle birlikte; şiirlerinde Balım Sultan'a bağlılığından söz etmiş olması ve bugünkü Yunanistan'da Bulgar sınırı yakınlarında, Didymotik yöresindeki Kırcali'de tekke'si bulunan ve Seyyid Ali Sultan diye de anılan Kızıl Deli'ye bir medhiye yazmış bulunması, bize XVI. yüzyılda yaşamış olduğunu düşündürtmektedir.[39] Rumeli, büyük Bektaşî merkezlerinden biri idi. Virânî, Ali'llahî ve Nusayrî idi. Şiirlerinde Fazlullah ve Ali birbirine karışır. İkisi birden tek bir gerçekliğin, tanrısallığın görünüşü olurlar:

«Ey Şahım ve melceim, Sen, Fazl-ı Rahmânım, Ali!..»
«Selâm, ey şâh-ı merdan, Ali!
«Selâm, ey Fazl-ı Yezdân, Ali!...»[40]

Bu bizi, Bektaşîlik içinde göründüğü kadarıyla Türk Hurûfîliğe ait bazı çizgileri belirtmeye götürüyor: Türk Hurûfîlik insanın tanrılaştırılması olmadığı gibi, bir harfler tasavvufu da değildir. Tanrı-âlem kavrayışı (pan-theizm), insan nitelikli Tanrı kavrayışı (anthropomorfizm) biçimini alır. Sûfîlerce temellendirilmiş bulunan *Vahdet-i Vücûd* anlayışı ise yalın ve maddî bir görünüş kazanır. Bununla birlikte, Hurûfîlik, Bektaşîlerin *«Noktatü'l-Beyân»* adı verilen niyazlarının ortaya koyduğu gibi her zaman hazır durur:

«Âdem'den gayrı Hak talep edersen ma'rifet-i ilâhî'den bî-habersin...»[41]

Allah'ın ismi insanın yechine yazılmıştır. Fakat artık okunan, Fazl'ın adı değil, Fazl'ın yerini almış olan Ali'nin adıdır.

Alevîler ve Bektaşîler tarafından bıyığa verilen ehemmiyet Hurûfîlerden gelir: Tanrısallığın «Ali» (علی) adının, insan yüzünde belirebilmesi için, bıyığın varlığından vazgeçilemez. Kaşların yayı «ayn»ı (ع), burun çizgisi «lâm»ı (ل) ve bıyık eğimi «yâ»yı (ی) çizer ve böylece insan yüzünde, hem sağdan, hem soldan «Ali» adı okunabilir:

«Tuttum aynayı yüzüme
«Ali göründü gözüme...»[42]

Böylece, Bektaşîlik sayesinde Hurûfîlik, yüzyıllara meydan okuyabildi. Bu öğreti, XIV. yüzyılda Azerbaycan'da gelişti ve devam etti.

NOTLAR

1. Krş. Z. Kuli-zade, «*Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdzane*», Baku, 1970, s. 93.
2. Krş. *E. I.*, «*Babek*» maddesi; G.H. Sadighi, «*Les mouvements religieux iraniens*», Paris 1938, s. 229-280; V.A. Gordlevskij, «*Izbrannye socinenija*», I, Moscou 1960, s. 205.
3. *Hadis-i mevzû'*, Peygambere isnad edilen söz, demektir.
4. Krş. *EI*,2 «*Djafr*» maddesi, T. Fahd'ın makalesi.
5. Krş. *EI*.,2 «*Djabir b. Hayyan*» maddesi, P. Kraus ve M. Plesner'in makalesi; Paul Kraus, «*Jabir ibn Hayyan: contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*» II, Le Caire 1942 (*Jabir et la science grecque*).
6. Krş. Abdülbaki Gölpınarlı, «*Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*», İstanbul 1969, s. 147-151; «*Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*», Ankara 1973, s. 16-17.
7. T. Fahd (Krş. e.I.,2 «*Djafr*» maddesi), bu eserin bazı yazma nüshalarından söz ediyor: İstanbul-Hamidiye, İsm. Ef. 280; Paris 2669, vb.
8. Fazlullah'ın eserleri ve yaşamı için, başlıca, Z. Kuli-zade'den, (a.g.e., s. 89-149) ve A. Gölpınarlı'dan, («*Hurufilik Metinleri Kataloğu*», s. 2-16) yararlandık.
9. Krş. Z. Kuli-zade, a.g.e., s. 89, 96.
10. Krş. a.g.e., s. 94.
11. Krş. a.g.e., s. 95.
12. Krş. a. Gölpınarlı, «*Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler*», s. 147-151; «*Hurufilik Metinleri Katalogu*», s. 16-17. Hurûfîlik ve İsmaillilik arasındaki ilişkiye Cl. Huart dikkati çekmiş bulunuyor; «*Textes relatifs à la secte des Houroufis*», E.I.W.Gibb mémorial series, IX, Leiden-Londres 1909, s. XIII; ve H. Massé, «*l'Islam*» (9. baskı), Paris 1966, s. 164.
13. Krş. Z. Kuli-zade, a.g.e., s. 149-197. Bakû'da Nesîmî hakkında yayımlanmış başlıca eserler şunlardır: «*İmadeddin Nesîmî-Megaleler medjmuesi*» (Yazarlar; M. Guluzade, S. Husejnova), Baku 1973; «*İmadeddin Nesimi-seçilmiş eserleri*» (yazarı; Halil Jusifov), Baku 1985; «*İmadeddin Nesimi-eserleri*» (yazarı; Hamid Arasly), 3 cilt, Baku 1973. Ayrıca Fransızca izlenebilecek: «*Imadeddin Nassimi, Poésie*», Çeviri: Alexandre Karvovski, Moscou 1973 (Editions du Progrès); H. Arasly, «*Imadeddin Nassimi (vie et oeuvre)*» Baku 1973.
14. Krş. Hamid Arasly, «*Imadeddin Nassimi (vie et oeuvre)*» s. 10-11.

15. Krş. Z. Kuli-zade, a.g.e., s. 151.
16. Krş. G.C. Anawati ve Louis Gardet, *«Mystique Musulmane – aspects et tendances – expériences et techniques»*, 4. baskı, Paris 1986, s. 57-60, 83-84, 88.
17. Krş. Z. Kuli-zade, s. 154.
18. a.g.e., s. 160.
19. a.g.e., s. 164.
20. Louis Massignon, *«La légende de Hallacé Mansur en Pays Turcs»*, Opera Minora, II, Beirut 1963, s. 93-139 (IV: Imâd Nesîmî et les poètes des Janissaires, s. 113-120).
21. Bu menkıbe, çağdaş Azerbaycanlı tiyatro yazarı ve şair Bakhtiyar Vahabzâde'nin *«Feryâd»* (Yakınış) adlı çok güzel bir oyununa konu olmuştur. 1985 Ocak ayında Bakû'da, yazarının refakatiyle bu piyesin oynanışını görme zevkine eriştim. Derinden etkilendim.
22. Krş. Kuli-zade, s. 42-54: *«Hurûfîliğin sosyo-ekonomik zemini» (social'no-ekonomiçeskie predposylki Xurufizma).*
23. Bütün XVI. yüzyıl boyunca ve XVIII. yüzyılın başında, durmadan çıkan ve hepsi aynı nitelikleri taşıyan, ekonomik-sosyal bir dizi isyana verilen ad. Krş. Halil İnalcık, *«The Ottoman Empire - The Classical Age 1300-1600»*, New York – Washington 1973, s. 50-51; *«Histoire de l'Empire Ottoman»*, Robert Mantran'ın yönetimi altında yayımlanmıştır, Paris 1989, s. 229-230; Ahmed Refik, *«Onaltıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik»*, İstanbul 1932.
24. Krş. Not 2.; ve Irène Mélikoff, *«Abu Muslim, le 'Porte-Hache' du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne»* Paris 1962, s. 58-59.
25. Krş. Kuli-zade, s. 55-79, ve bilhassa, s. 72 vd.
26. Krş. A. Gölpınarlı, *«Türkiye'de Mezhepler»*, s. 155-159; *«Hurûfîlik Metinleri...»* s. 14-16.
27. Krş. A. Gölpınarlı, *«Türkiye'de Mezhepler»*, s. 155-159; *«Hurûfîlik Metinleri...»*, s. 14-16; Z. Kuli-zade, s. 197-205; Besim Atalay, *«Bektaşilik ve Edebiyatı»*, İstanbul 1340, s. 30-49; Fuat Köprülü, *«Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar»*, Ankara 1966, s. 95-96.
28. *«Işık»* hakkında Bak.: V.A. Gordlevskij, *«Izbrannye socinenija»*, III, Moscou 1962, s. 213-216 *(Isyki, ix evoljucija - ot brodiaznicestva k osedaniju v tekke).*
29. Krş. Ahmed Refik, *«On altıncı asırda Rafızîlik ve Bektaşîlik»*, s. 31-32, 36-37.
30. Refi'î hakkında Bak.: A. Gölpınarlı, *«Türkiye'de Mezhepler...»* s. 157; *«Hurûfîlik Metinleri...»*, s. 11, 21, 25, 28 (s. 93, 95, 100, 105'te anılan el yazmalar); Besim Atalay, *«Bektaşîlik ve Edebiyatı,»* s. 30-49; Z. Kuli-zade, s. 222-223.
31. Ferişte-oğlu hakkında Bak.: Besim Atalay, *«Bektaşîlik ve Edebiyatı»*,

30-49; A. Gölpınarlı, *«Hurûfilik Metinleri...»*, s. 12, 13, 15, 25, 31, 33 (s. 98 111, 114, 115, 116, 138, 139'da geçen yazmalar); ayrıca Bak.: *İ.A., «Firişte oğlu - Firişta zada»*maddesi.

32. Krş. Besim Atalay, a.g.e., s. 34-38 (Bak.: Fazl'ın adını gösteren insan çehresi röprodüksiyonu).

33. Krş. Franz Babinger, *«Mehmed the Conqueror and his time»*, Ralph Manheim çevirisi, Princeton 1978, s. 34-35. Şeyhulislam Molla Fahreddin-i Acemî (1436/7-1460), bu cezalandırmanın mömeni idi.

34. Krş. Fuat Köprülü,*«Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar»*, s. 301-304.

35. Krş. A. Gölpınarlı ve Pertev N. Boratav, *«Pîr Sultan Abdal»*, Ankara 1943, s. 17.

36. a.g.e., s. 18-19; Sadeddin Nüzhet Ergün, *«Bektaşi Şairleri ve Nefesleri»*, I, II, İstanbul 1955 (2. baskı), s. 67-72.

37. 1983 yazı içinde bu dergâhı ziyaret edebildim. Velînin mezarı yedi kenarlı bir *türbe* içinde bulunuyordu. Hâlâ ziyaret edildiğini düşündüren mum izleri vardı. Aynı şekilde yedi kenarlı *meydan evi*'nin önünde, dal uçlarına kumaş parçaları bağlanmış bir dut ağacı vardı. Batova'nın, bugünkü adı Obroçişte'dir: Obrok, bana açıklandığına göre tapınak yeri anlamına gelmedeydi.

38. Krş. A. Gölpınarlı ve P.N. Boratav, a.g.e., s. 17-19; Besim Atalay, a.g.e., s. 30-49, 82, 88; Sadeddin Nüzhet Ergun, a.g.e., s. 214-227; M. Hâlid Bayrı, *«Vîrânî, hayatı ve eserleri»*, İstanbul 1959.

39. Krş. Sadeddin Nüzhet Ergun, a.g.e., s. 206. Dergâh hâlâ görülebilir.

40. Krş. M. Hâlid Bayrı, a.g.e., s. 90-91.

41. Kr. Besim Atalay, a.g.e., s. 30.

42. Merdivenköy, Şahkulu Sultan Bektâşî tekkesinin son *post-nişîn'i*, 1907'de ölen Hilmi Dede Baba'nın ünlü şiirinin ilk mısraları. Hilmi Dede Baba'nın Divan'ı ilk kez 1909'da yayımlanmıştı. Bedri Noyan tarafından son yıllarda yeni bir yayını daha yapıldı: *«Mehmed Ali Hilmi Dede Baba Divanı»*, İstanbul 1989. Bu şiir başka bir makalemizde de geçmektedir.

XII

İLK OSMANLILARIN SOSYAL KÖKENİ

Rûm Selçukluları döneminde, en belirli olarak da XIII. yüzyılda, kentlerde yaşam çok parlaktı. Kentli nüfus Farsça konuşuyordu; Fars irfanı baskındı. Resmî din, esasları medresede öğretilen Sünnî İslâmlıktı. Anadolu medreseleri ünlü idi ve kent merkezlerinin bilgi yaşamını etkiliyordu. Ticaret ve zanaat büyük bölümüyle Hıristiyanların, Yahudilerin elinde idi. Selçuk hükümdarı geniş görüşlü, hoşgörülü idi. Müslümanlarla gayrımüslimler uyum içinde bir arada yaşıyorlardı. Manevî yaşam çok gelişmişti. Nitekim, Küçük Asya'ya birçok kez gelen Muhyiddîn el-Arabî (1164-1241), tasavvufî bir panteizm olarak tanımlanabilen *Vahdet-i Vücûd* felsefesini orada yaydı. İyi yetişmiş insanlar olan Selçuklu sultanları, bilginin ve tasavvufun gelişiminin koruyucusu idiler. Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin güçlü kişiliği de kent merkezlerinin manevî ve felsefî yaşamını etkiledi.[1]

Fakat, hicretleri XI. yüzyıldan başlayarak XIV. yüzyıl sonuna kadar birkaç yüzyıl süren, çoğunluğu göçer (nomade) Türkmen boylarının akıp geçtikleri kır alanlarda durum büsbütün başka idi. Çetin dönemse, Moğol yayılışının zorladığı göçleri tanıyan XIII. yüzyıl oldu. Bu istila, Orta Asya ve Horasan'dan gelen Oğuz boylarının Anadolu'ya doğru kitle halinde göçüne yol açtı. Hârezmşahların yenilişinden sonra, onlar da Rûm Selçuk İmparatorluğu'nun topraklarına sığındılar; Sultan Birinci Alaaddin Keykubad (1220-1237), bunların bir bölümünü ordusuna aldı ve kalanlarını Orta Ana-

dolu'ya dağıttı. Buunla birlikte İkinci Gıyaseddin Keyhusrev'in hükümdarlığı sırasında (1237-1246), sultanla aralarındaki ilişkiler bozulunca, Hârezmliler'in çoğu yağmacılığa başlayarak bir kargaşa kaynağı oldular. 1239-1240 yıllarında, imparatorluğu sarsan ayaklanmada da Babaîlerin saflarına katılacaklardır.[2]

Türkmen boyların kitle halinde göçleri, sosyal ve maddî güçlüklere yol açtı. Aşiretler, sürüleri için yaylaklar ve kışlaklar bulmakta zorluklarla karşılaştılar. Nitekim, 1263'te bazı aşiretler, Bizans İmparatoru Sekizinci Michel Paleolog'a başvurarak otlak ve kışlak alan isteğinde bulunduklarında Dobruca'ya yerleştirildiler.[3] Pek çoğu hâlâ göçer olan bozkır Türkmenleri, kent merkezlerinin İranlılaşmış ve İslâmlaşmış nüfusu ile anlaşamıyorlardı. Kentlerde oturanlar, yalnız Türkçe konuşan, yaban Türkmenlere kötü bir gözle bakıyorlardı. Onlara *«Etrâk-i bî-idrâk»* diyorlardı. Türkmenlerin cemaat ve örf dışı (hétérodoxe ve non-conformiste) inanışları dolayısıyla da, *«Etrâk'in dini zayıf»* demekteydiler.

Gerçekten de Türkmenler atalarının inançlarını sürdürüyorlar, İslâma girmiş olanlar da eski geleneklerine ve âdetlerine bağlılıkta öbürlerinden geri kalmıyorlardı.

Türkmen aşiretler, İslâma tam girmiş olmaktan uzaktılar: Anadolu'nun İslâmlaşması yüzyılları alacaktır.

Türkler, tarihleri boyunca dünya dinlerinin birçoğunu tanıdılar; Orta Asya ve Sibirya'da her zaman canlı kalan temel inanış Şamancılıktan başka Musevî Hazarlar, Ortodoks Gagauzlar, Katolik Kumanlar yanında, Maniciler, Budhacılar ve Nastûrî Hıristiyanlar oldu. Anadolu'ya göç sırasında Manicilik çoktan yok olup gitmişti; fakat Budhacılık böyle değildi. Selçuklular döneminde, bazı büyük ailelerin, Ertena'lar gibi, Budhacı inanışa bağlı olduklarını biliyoruz.[4] Ayrıca, Nastûriler de vardı: Melik Dânişmend Menkabesinde buna bir tanıklık bulmaktayız.[5] Fakat, Türkmen aşiretler arasında,

İslâm örtüsü altında olsa da, hâlâ Şamancılık baskındı. Aşiret reislerinin çoğu dinî gücü de ellerinde tutuyorlardı ve İslâmlaşmış Baba, aynı zamanda din adamı ve utacı Şamana henüz çok yakındı. Nitekim, Babaî ayaklanmasının başı Baba İlyas'ın, aynı zamanda utacı olan ve keramet gücü bulunan İslâmlaşmış bir şaman olduğu belirtilmişti. Bu sebepledir ki, taraftarları, onun ölümüne inanmayı kabul etmediler. O, dünyevî ve ilâhî bir güçle, aynı zamanda din ulusu da olan aşiret reisine bir örnektir.[6] Aynı zamanda aşiret reisi olan dinî reisler arasında, 1263'te, büyük Çepni kolundan gelmesi muhtemel bir Türkmen boyunu Dobruca'ya göçüren Sarı Saltuk'un adı da anılabilir.[7] O da Baba İlyas gibi, savaşan derviş tipinin en canlı örneğidir.

Babalar, İslâm örtüsü altında eski merasimlerini uygulamayı sürdürüyorlardı. Toplantılarında eski Türk geleneklerine uygun olarak kadınlar ve erkekler birbirlerine çok yakın bulunuyorlardı. Alkollü içkiler ve haşhaş da kullanılıyordu. Bu, XII. yüzyılda Yesi'de Ahmed Yesevî'nin toplantılarında da böyle idi; çağın ulemâsı, onlara öfkelenmişler, *müfettiş*'ler, soruşturmacılar göndermişler, fakat Yesevîler onları cesaretle geri çevirmişlerdi.[8] Torununun oğlu Elvan Çelebi tarafından yazılmış bulunan *Menâkıbnâme*'sinin[9] tanıklığına göre aynı şey Baba İlyas'ın toplantıları için de geçerliydi. Alkollü içkiler kullanılmasına gelince; ilk Osmanlı vekayi-nâmeleri, Orhan Gazi'nin –dervişleri ile Bursa'nın fethine katılmış olan «Baba'nın içme alışkanlığı»[10] olduğu için kendisine şarap gönderdiği– Geyikli Baba ile çok iyi ilişkiler içinde olduğunu bize nakletmektedir. Bu, Türkmen Babalara, torunlarının medreselerinden daha yakın ilk Osmanlı sultanlarının örf-dışı (non-conformiste) tutumları ile hoşgörülü (tolérance) fikirlerini, açık seçik bir şekilde ortaya koymaktadır. Sarı Saltuk Baba'dan (veya dede) söz ettik. Barak Baba da onun müridlerinden biri idi. Adına tarihî kaynaklarda, özellikle de

*«Tarîh-i Olcaytu Sultan Muhammed Hudâbende»*de rastlamaktayız. Kendisini sultanlar soyundan gösteren çeşitli menkabevî geleneklere rağmen Barak Baba, Tokat kökenli olmalıdır. Cahit Öztelli'ye göre[11] «Barak», tüyleri uzun bir av köpeği türünün adıdır, bir Türkmen aşirete de ad olmuştur. Barak Baba, boynuzlu bir başlık giyiyordu. Giydiği post ziller ve aşık kemikleri ile donanmıştı. Bunlar semâ' sırasında, çocuklara korku salan bir gürültü yaratıyordu. Şam'a geldiğinde, karşısına vahşi bir devekuşunun çıkarıldığı ve Babanın, kuşun sırtına atlayarak onu meydanda dolaştırdığı rivayet edilir. Barak Baba, dinin yiyip içme ile ilgili yasaklarına riayet etmiyordu. Haşhaş kullanıyordu ve bir kendinden geçiş halinde doğaçlama şiirler söylüyordu. Bu portre, eski Türklerin *Kam-ozan*'larınınkini andırmaktadır. Barak Baba'nın bir Kalenderî olması muhtemeldir. Kalenderîlik, kendini haşhaş ve semâ'a vermiş, gezgin, dilenci dervişler tarikati idi. Barak Baba, 1307'de, Gilan'da Moğollar tarafından kaynar bir kazana atılarak öldürülmüştür. O sıralarda kırk yaşlarında olduğu rivayet edilir.[12]

XIII. yüzyıl dinî reislerinden söz ederken onlar arasında en ünlü olan Hacı Bektaş-ı Velî'yi anmadan geçilemez. Bu konuya dönme fırsatımız olacaktır. Bununla birlikte Hacı Bektaş'ın başlangıçta, sayısız Anadolu babalarından biri olduğunu belirtmek gerekir. Her şeyden önce, ayrıcalıklı bir yeri yoktu: Bu, ancak ününü elde ettikten sonradır. Hacı Bektaş, üst derecede bir halk velîsi oluşunu, ilk Osmanlılarla ilişkilerine ve Orhan Gazi'nin kendisini Yeniçerilerin koruyucusu yapmış olmasına borçludur. Bu sebepledir ki Bektaşîlik, daha sonra Türk halk tarikatlerinin en ünlüsü olmuştur.

Bektaşîlikten söz etmişken önemli bir olayın altını çizmek istiyorum: Dinî halk zümrelerinden söz ederken «hétérodoxe» deyimini kullandım. Ancak, XIII. ve XIV. yüzyıllarda, «heterodoks»luğun Şiîlik anlamını içermediğini söylemeliyim. Eski tarihî kaynakların hiçbirinde, Anadolu kır

ve köylerinde Şiîlikten, özellikle aşırı Şiîlikten söz edildiğine rastlamıyoruz. Misal olarak –büyük oğlu Ömer Paşa, ayaklanmada asılmış bulunan– Baba İlyas'ın şeceresini anacağım.[13] Baba İlyas'ın dört *Halife*'sinden ilkinin adı Şeyh Osman'dı. Mürşidi tarafından Rûm beldesinde İslâm'ı yaymakla görevlendirilmişti. Kıyım'dan kurtularak yaşamını Kırşehir'de tamamladı. Âşıkpaşazâde'nin büyük dedesi ve Elvan Çelebi'nin babası şair Âşık Paşa'nın mürşidi olan budur.[14] *Ömer* ve *Osman* adları ise ilk üç Halifeye ilenme ile *teberrâ* kılan Şiîlerde mümkün değildir. Baba İlyas'ın Şiî olmadığını belirlemek, mürîdi Hacı Bektaş-ı Velî'ninkinden daha az güç görünmektedir. Şiîlik, Bektaşîliğe yavaş yavaş sızmıştır. Bu inanış, Suriye ve Irak yolu ile kent merkezlerinde tanınmakta idi; fakat Anadolu için henüz mühim bir tehlike oluşturmuyordu. «Sünnîlik-Şiîlik» tartışma ve çatışması, Safavî propaganda ile Şiîlik bir siyaset olarak öne sürülünce uç noktaya ulaşacaktır.

Türk halkı «Âl-i Peygamber»e (Peygamber ailesine) ve Kerbelâ şehitlerine her zaman büyük saygı göstermiştir. Fakat bu, Şiîliğin açık bir kanıtı değildir. Ayrıca Sûriye'de İsmailî kalelerin varlığı, umumiyetle ümmî ve henüz geçmişlerine bağlı göçer ve yarı göçer aşiretler yığınına nüfuz etmek için yeterli değildi. Nitekim bizzat Gazi Osman, Neşrî'nin ifadesine göre, ne okuma, ne yazma biliyordu. Tarihçiye göre, Osman'ın geleceğiyle ilgili haberler taşıyan rüyasının, Şeyh Ede Bali tarafından yorumlanışı üzerine, Derviş Turgut kendisinden yazılı bir belge istediğinde, Gazi Osman onu «Ben yazu yazmak bilmezem» diyerek yanıtlamış, sözünün belgesi olarak da kılıcını ve maşrapasını vermişti.[15]

XIII. ve hatta XIV. yüzyıl için «hétérodoxe» deyimi, Şamancı inanışın veya Türklerin bağlı oldukları öbür inanışların (réincarnation, métempsychose, vb.) uzantılarından daha fazlasını ifade etmez. Eski Türklerde Kök-Tengri inanışı

vardır. Ölümünden sonra Baba İlyas'ın, eşsiz kır atı ile Kök-Tengri'ye doğru yükselişi bu inancı temsil eder.[16] Daha sonra Kök-Tengri, kendisinde bir güneş tanrısallığı da oluşmuş bulunan, Ali ile özdeşleşecektir.

Henüz İslâmlığı yüzeyde Türkmen aşiretlerinin inançlarına yüzyıllar boyunca gelip katılmış farklı akımların, bu inançların aşırı Şiî bir görünüş kazanmasında payları olacaktır:

1°. XIV. yüzyıl içinde Ahîlerin dervişlere katılışı. Ahî loncalarının kendilerine, kuşak dolama, bir dolu içme, sembolik olarak silah kuşanma vb. sülûk merasimlerini verdikleri dervişlere çok yakın olduklarını biliyoruz. Ahîler Şiî eğilimli idiler. Bunu elimizde bulunan Fütüvvetnâme'lerden çıkarıyoruz.[17] Pîrleri de Şiîlikte yeri Ali'den hemen sonra gelen Selmân-ı Fârsî idi.[18]

2°. 1396'da Azerbaycan'da idam edilen Fazlullah Astarâbâdî'nin temellendirdiği Hurûfîliğin nüfûzu. Müridleri, en başta Nesîmî, Anadolu'ya ve Rumeli'ye geçerek oralara mürşidlerinin antropomorfik fikirlerini taşıdılar. Hurûfîler, Bektaşilerin içinde karışıp eridiler. Fikirleri, Hilmi Dede Baba'nın (Ölümü 1907) ünlü,

«Tuttum aynayı yüzüme
«Alî göründü gözüme»

mısralarında olduğu gibi, Bektaşî çevrelerde her zaman yaşadı.

3°. Fakat, kesin nüfuz ediş, XV. yüzyılın ikinci yarısında ve bilhassa XVI. yüzyılın başlarında Safavî propaganda ile oldu.

*

* *

Osmanlılar Türkmen boylarındandılar. Tarih kaynaklarının bize bildirdiğine göre,[19] ataları Süleyman Şah, Belh

kentinin Cengiz Han tarafından alınışından sonra Moğol selinin önünden kaçarak Anadolu'ya göç etmişti. Bir Oğuz boyu olan Kayı boyundan, göçer bir Türkmen (*yörük, etrâk*) reisi idi. Dört oğlu vardı. Bunlardan ikisi, Ertuğrul ve Dündar, dört yüz çadırlık bir obanın başında, Ertuğrul'un yerleşme alanı olan Söğüt bölgesinde konup göçüyorlardı. Ertuğrul'un üç oğlu vardı: Gündüz, Sarubali ve Osman. Bunlardan yalnız Osman, bir Müslüman adı idi; bundan dolayıdır ki, Grek kaynaklarda «Athman» biçiminde yer alan bu adın kökeni üzerine sorular ortaya çıkmıştır. İlk Osmanlılar, başta Osman ve Orhan, gerek yaşam biçimleri, gerek dinî uygulamaları ile henüz göçer Türkmenlere yakın, sade aşiret reisleri görünüşündedirler. İlerde, Osmanlı yönetimi yerleştikçe, İslâm hanedanın temel vasfını oluşturduğunda, bütün din yaşamını medrese yönlendirecektir. Fakat ilk Osmanlı sultanları, kendilerine Türkmen nüfusun desteğini sağlamış olan *Baba*'lara dayanmayı sürdürmekteydiler.

Osmanlı vak'anüvislerinin ve öncelikle Âşıkpaşazâde'nin tanıklığı, ilk Osmanlı sultanları ile Babaî hareketini hazırlayan ve XIV. yüzyıldan sonra *Abdal* adı ile anılan cemaat dışı (hétérodoxe) dervişler arasındaki sıkı bağı bize göstermektedir.

Âşıkpaşazâde, dört sosyal zümrenin önemini belirtiyor: *Gaziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm ve Bacıyân-ı Rûm.* Bunlar, İmparatorluğun ilk döneminin sosyal yapısını ortaya koyarlar: Savaşçı sınıf (Gaziyân-ı Rûm), zanaatçı sınıf (Ahiyân-ı Rûm), dinî halk zümresi (Abdalân-ı Rûm) ve mühim bir rol oynamış bulunan kadınlar (Bacıyân-ı Rûm). Âşıkpaşazâde'ye göre, Bektaşîler Tarikatinin kurucusu, kendini aldırmış bir velî (meczûb budala aziz) olan Hacı Bektaş değil, onun manevî eşi *Kadıncık Ana* ve Kadıncık Ana'nın müridi Abdal Mûsâ idi.[20]

Âşıkpaşazâde, Osman Gazi, Orhan ve I. Murad zamanında yaşamış bulunan dervişlerin uzun bir listesini veri-

yor ve büyük bölümünü, dedesi Baba İlyas-ı Horasanî'ye bağlıyor. Bu dervişler arasında, ünü ve alnındaki hale bütün öbürlerini sönük bırakacak kadar parlak biri vardır: Bu, tarikati (Bektaşîlik), Osmanlı İmparatorluğu dinî halk tarikatlerinin en ünlüsü derecesine yükselmiş bulunan Hacı Bektaş'tan başkası değildir.

XIV., XV. ve XVI. yüzyıl boyunca Bektaşîler; Babaîler hareketini hazırlamış bulunan Yesevî, Haydarî, Kalenderî, Vefâî, dinî halk zümrelerini olduğu gibi, Türkmen aşiret çevrelerinden kaynaklanmış bütün «hétérodoxe» öğeleri (Hurûfîler, Abdallar, Ahî loncaları) de bünyelerine alarak onlarla kaynaştılar.[21]

Başlangıçta, çağının sayısız Baba'ları arasında herhangi biri olan Hacı Bektaş'ın bu üstün rolü elde etmesinin sebebi nedir?

Üst derecede Türk halk velîsi olarak görülen kimsenin başlangıçtaki ikinci derece niteliği, Bulgaristan'da, Deliorman'da kaldığım sırada gözüme çarptı. Bu bölgede, Anadolu'da bulunanla aynı cemaat dışı (hêtêrodoxe) İslâm yaşamı sürdüren dili Türkçe, azımsanmayacak bir zümre –resmî olarak yüz bin kişi– vardır. Bu zümreye Kızılbaş denir. Aralarında, bir de Bektaşî adı verilen bir alt zümre vardır. Bu sonuncular, Hacı Bektaş'tan himmet umarlar; halbuki birinciler Demir Baba'yı –ki bir Şeyh Bedreddin mürididir– asıl velî sayarlar. Şeyh Bedreddin ise ayrı bir dinî saygı konusudur ve ölüm yıldönümü günü «Şeyh Bedreddin semâhı» denen törensel bir gösteri yapılır. Bu bölgede oturanlar, kendilerinde çok üzücü bir anı bırakmış bulunan Yeniçerilerle bağı dolayısıyla Hacı Bektaş'ı suçlarlar. Hacı Bektaş, bu sebeple onlar arasında fazla sevilmemektedir. Bu geziden sonra anladım ki, Bektaşîlik adını taşıyan olgu, Hacı Bektaş'ın dışında var olmuş olabilirdi ve Hacı Bektaş, ilk başta birinci derecede bir kişilik değildir. Onun ağır basan rolü, kendisini

Yeniçerilerin koruyucusu yapan ilk Osmanlılarla sıkı ilişkilerine bağlı olmalıydı. İlk Osmanlılar, hiç şüphe yok, kendileri ile aynı sosyal çevreden olan Hacı Bektaş'ı onurlandırarak değişik cemaat dışı (hétérodoxe) zümreleri yönlendirmeye ve onları denetim altında tutmaya çalışıyorlardı. Bu düşüncem Eskişehir yakınında Seyyid Battal'ın makamını ziyaret ettiğim zaman daha da güçlendi. Aralarında, bütün cemaat dışı (hétérodoxe) olanların düşmanı I. Selim tarafından yaptırılmış, geniş ve güzel bir mutfak da bulunan yapılarıyla bu dergâh, ünlü destan kahramanının olduğu kabul edilen mezarın çevresinde eski bir Bizans alana Osmanlılar tarafından yaptırılmıştı. İlk Osmanlılarla Ahîler ve Abdalân-ı Rûm arasında var olan sıkı ilişkiler, Âşıkpaşazâde, Neşrî, Oruç, anonim vekayinâmeler gibi, eski vekayinâmelerce de doğrulanmaktadır. Bu diziye, şimdi öbürlerinden daha eski olması dolayısıyla birinci derecede önemli bir metin, Baba İlyas-ı Horasanî'nin, torununun oğlu Elvan Çelebi tarafından XIV. yüzyılın ilk yarısı içinde yazılmış bulunan menâkıbnâmesi, *«Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye»* de katılmış bulunmaktadır.[22] XV. yüzyıl vekayinâme yazarı (chroniqueur) Âşıkpaşazâde, Elvan Çelebi'nin yeğenzâdesi, yani kardeşi Selman'ın torunudur. Baba İlyas Menâkıbnâmesi, Âşıkpaşazâde ve Eflâkî'nin tanıklıkları ile öğrendiğimizi doğruluyor.[23] Fakat bize yeni birkaç şey daha söylüyor: Baba İlyas'ın müridleri arasında, Osman Gazi'nin kayınbabası ve fıkıh danışmacısı olacak olan Şeyh Ede Bâlî de bulunmaktadır. Bu kaynak bize, Hacı Bektaş ve Şeyh Ede Bâlî arasında sıkı bir ilişki olduğunu gösteriyor. Bu sonuncusu aynı zamanda Ahîler loncasındandı ve kardeşi Şemseddin ile yeğeni Hüseyin de Ahî idiler.[24]

Yine Menâkıbnâme'ye göre, ne Hacı Bektaş, ne Şeyh Ede Bâlî, Babaî ayaklanmasına katılmışlardır. Son kıyımdan canlarını kurtarmış olmalarının sebebi de budur. Âşıkpaşazâde'ye

göre, Hacı Bektaş'ın kardeşi Mintaş, Baba İlyas'a Sivas'ta katıldı ve muhtemel olarak mürşidi ile birlikte ölüme mahkûm oldu ya da savaş alanında öldürüldü. Fakat Hacı Bektaş Kırşehir ve Kayseri yörelerinde idi ve eylemlere katılmamıştı.

Şeyh Ede Bâlî'nin Babaî çevresine bağlı oluşu ve Hacı Bektaş ile bağlantıları, Bektaşîler tarikati ve ilk Osmanlılar arasındaki ilişkilerin incelenişinde mühim öğelerdir. XIV. yüzyıldan başlayarak, bilhassa adı Yeniçerilerin Pîri olduktan sonra, Hacı Bektaş'ın ulaştığı ehemmiyete yol açan da, şüphesiz, onların korumaları olmuştur.

İlk Osmanlıların ilgisi dolayısıyladır ki, Bektaşîler tarikati imparatorluk içindeki üstün yerini almış ve üst derecede bir halk tarikati olarak benimsenebilmiştir. Bu dönemde, Bektaşîlerin öğretileri, ilerde, Hurûfîlik Bektaşîlikle kaynaştığında, ve bilhassa, ilk Safavîlerin propagandalarından sonra görülebileceği gibi, henüz aşırı Şiî sapmalarla bozulmuş değildi. Bu aşırı fikirler, ne Hacı Bektaş *Vilâyetnâme*'sinde, ne de Abdal Mûsâ ve Kaygusuz Abdal gibi, ilk Bektaşî şairlerde vardır. Hiçbir eski kaynak, bunlardan söz etmez. Eflâkî, bize, Hacı Bektaş'ın, Peygamberin sünnetine harfi harfine uymamakla ve beş vakit namazını düzenli kılmamakla birlikte, fazla kuralcı olmayan bir İslâm yaşayışı ile, iyi bir Müslüman olduğunu söylüyor.[25] Fakat aynı şey, dönemin bütün babaları için söz konusudur. Bir velî ünü bulunan, Ahmed Yesevî, kadınlarla erkeklerin yanyana katıldıkları ve alkollü içkiler içtikleri meclisleri yönetiyordu.

Adı geçen bütün bu kaynaklar incelendiğinde, Hacı Bektaş'ın başlangıçda, birinci derecede bir kişilik olmadığı da görülmektedir. O, Babaîler hareketine bağlı birçok Türkmen Baba'dan biri idi. Eflâkî ve Âşıkpaşazâde de ona, ikinci sırada bir yer vermişlerdir. *Vilâyetnâme*'de, Hacı Bektaş'ın müridleri arasında anılan Yunus Emre'nin şiirlerinde, Tapduk Emre, Barak Baba, Geyikli Baba ve Sarı Saltuk'un adları

geçtiği halde, Hacı Bektaş'ın adına hiç rastlanmayışı da aynı anlama gelmektedir. Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğunun en mühim halk tarikatinin kuruluşunda onun adı yer alır. Bu başarının yorumu, Bektaşîler tarikati ile Sultan Orhan'ın kardeşi Ali Paşa arasında bir ilişkinin yer aldığı Oruç tarihinde bulunabilir. Oruç'a göre, Ali Paşa, bir derviş yaşamı sürmek ve *meşâyih* saflarına katılmak için bütün yönetim yetkisini kardeşine bırakmış, ve ona, yeni kurulmuş bulunan Yeniçeri ocağını Hacı Bektaş'ın koruyuculuğuna bağlamasını öğütleyerek: *«Ey Kardeş! Bütün askerin kızıl börk giysinler. Sen ak börk giy. Sana ait kullar da ak börk giysinler. Bu da âleme nişan olsun.» demişti, «Orhan Gazi bu sözü kabul edip adam gönderdi. Amasya'da Horâsanlı Hacı Bektaş'dan izin alıp ak börk getirtti.»*[26]

Muhtemel olarak XIII. yüzyılın ikinci yarısında (geleneğe göre 1271) öldüğü göz önüne alınırsa, Hacı Bektaş'ın buradaki bizzat varlığı şüpheli olmak gerekir; fakat bununla birlikte, yeniçeri ordusunun Bektaşîler Tarikatine bağlanmış olduğu kesindir.

Oruç'un anlattıklarında dikkati çeken bir nokta daha vardır; o da, Bektaşîlerin merkezi Kırşehir yakınındaki Soluca Kara Öyük'de bulunduğu halde, burada Amasya adının geçmiş olmasıdır. *Amasya*, Baba İlyas'ın hareket merkezi idi; *zaviye*'sinin bulunduğu *Çat*, Amasya yakınındadır; ve Amasya Şeyhin ölüme mahkûm olduğu yerdir.[27] Oruç bu satırları yazdığı sırada, Hacı Bektaş ile Baba İlyas arasındaki ilişkilerin anısının henüz canlı olduğu anlaşılıyor.

Velînin makamına, Osmanlıların gösterdikleri ilgi de bilinmektedir. Vilâyetnâme'ye göre[28] *türbe*, büyük atası Gazi Osman ile yakınlıklarından dolayı Hacı Bektaş'ın anısına içten bağlı olan I. Murad tarafından Yanko Madyan adlı bir mimara yaptırılmıştı.[29] İlk Osmanlılar, bu türbeye gösterdikleri ilgiyi hiç kesmediler. II. Murad, türbe alem'inin yaldızı için bin altı

yüz külçe altın döktürdü; II. Bayezid dergâhı ziyaret etti; ve Vilâyetnâme'ye göre kubbesini kurşunla kaplattı. Bu bağışlar, II. Bayezid'den sonra durdu.[30]

Gazi Osman'ın yaşamında ilk planda bir rol oynayan Şeyh Ede Bâlî ile Hacı Bektaş arasındaki ilişki, Baba İlyas-ı Horasanî menkabesinden de anlaşıldığı üzere ilk Bektaşîlerin tarihî açısından çok önemlidir. Bu ilişkileri, Gazi Orhan'ın kardeşi Ali Paşa ile Bektaşîler Tarikati arasındaki yakınlığı gösteren Oruç'un ifadesi de doğrulamaktadır.

Bazı yazarlar, Oruç'un ifadesine dayanarak Ali Paşa'nın Bektaşî olabileceğini ileri sürdüler.[31] Zaten Oruç'u okurken akla gelen de budur.

Temel niteliği olan dahice bir sezişle müteveffa Louis Massignon Osman Gazi'nin, tıpkı Bayezid gibi adını bir «Bektaşî velî»ye borçlu olabileceğini düşünmüştü.[32]

Bununla birlikte, Şeyh Ede Bâlî'nin Hacı Bektaş'ın yanında anılışı ve eski Osmanlı vekayinâmelerinin tanıklığı; bizi, Bektaşîlerde, henüz Türkmen aşiretlerinin eski inançlarına yakın iyi özümsenmemiş bir İslâmlık ortaya koyan ve halk kitlelerini yönetimin bayrağı altında toplamak üzere Osmanlı sultanlarının girişimiyle doldurulmuş bir silah görmeye götürüyor. Bektaşîler, ilk zamanlar, Osmanlı sultanlarının hizmetinde, Ahmed Yesevî için çağında, Sarı Saltuk Dede için Balkanlarda olduğu gibi, Türk kültürünün ve İslâmî inanışın yayıcı ve öğreticileri, kolonici dervişler çehresi oluşturmuşlardır.

Ancak, sürekli temasta bulundukları Hıristiyan nüfusun ve yabancı dinî sapmaların etkisi altında, bu yayılmacı rolün ilk kurbanları olan Bektaşîler, yüzyıllar boyu açıkça cemaat dışı (hêtêrodoxe), fakat serbest düşünceli, dinler üstü, örf dışı (non-conformiste), hoşgörülü ve hatta bazen başkaldırıcı oluverdiler.

NOTLAR

1. Bak.: Claude Cahen, *«La Turquie Pré-Ottoman»*, İstanbul 1988, Varia Turcica VII, bilhassa Bak.: *Les villes*, s. 148 vd.; *les non-musulmans*, s. 162 vd.; *la vie culturelle et religieuse*, s. 208 vd.: (Şehirler, gayrimüslimler, dinî ve kültürel yaşam).
2. Bak.: A. Yaşar Ocak, *«La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIII ème siècle»*, Ankara 1989, Türk Tarih Kurumu yayını, seri VII, No. 99, s. 44-45; Fuat Köprülü, *«Les Origines de l'Empire Ottoman»*, 2. baskı, Philadelphie 1978 (Porcupine Press), s. 58-59.
3. Bak.: Paul Wittek, *«Yazıjıoğlu 'Ali on the Christian Turks of the Dobruja»*, BSOAS, 1952, XIX/3, s. 639-668; Aurel Decei, *«Le problème de la colonisation des Turcs Seldjoucides dans la Dobrojgea XIII ème siècle»*, Ankara Univ. D.T.C. Fakültesi, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, cilt VI, No. 10-11, 1968, s. 85-111.
4. Bak.: Fuat Köprülü, *«Les Origines de l'Empire Ottoman»*, s. 96-100; Ayrıca Bak.: Faruk Sümer, *«Anadolu'da Moğollar»*, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, 1969 (Ayrı basım) TTK Basımevi, Ankara 1970.
5. *«Dânişmendnâme»*de, Melik Dânimend'in başlıca hasımlarından biri *«Nestor»* adını taşımaktadır. Kitabımda buna değinmedim. Krş. I. Mélikoff, *«La Geste de Melik Danişmend, étude critique du Danişmendnâme»*, 2 cilt, Paris 1960 (Bibliothèque Archeologique et Historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, cilt X ve XI).
6. Krş. A. Yaşar Ocak,*«La Révolte de Baba Resul»* s. 57.
7. Bak.: Not 3; Çepni'ler için Bak.: A. Yaşar Ocak, *«La Révolte de Baba Resul»*, s. 67; ve ayrıca Kemal Yüce, *«Saltuk-Nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsanevî Unsurlar»*, Ankara 1987, s. 86-88.
8. Bak.: Fuat Köprülü, *«Türk Edebiyatında İlk mutasavvıflar»*, 2. baskı, Ankara 1966, s. 27; *«Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans»*, İstanbul 1929.
9. Krş. A. Yaşar Ocak, *«Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 125-127; Elvan Çelebi, *«Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasânî ve sülalesinin menkabevî tarihi)*, ha ırlayanlar: İsmail Erünsal ve A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, s. 22-23 (ypr. 15, a-b).
10. Krş. A. Yaşar Ocak, *«La Révolte de Baba Resul»*, s. 121; Yazar, Taşköprülü âde Ahmed'in *«Şakayık'un-Nu'mâniya»* adlı eserine gönderme yapmaktadır: s. 187, Not 3.
11. Krş. Cahit Öztelli, *«Yunus Emre, Bütün Şiirleri»*, İstanbul 1971, s. XIX-XXII.
12. Barak Baba hakkında Krş. Fuat Köprülü, *«Influence du Chamanisme»*; A. Yaşar Ocak, *«La Révolte de Baba Resul»*, s. 105-110; Kemal Yüce,

«Saltuk-Nâme», s. 161-163.
13. Krş. Elvan Çelebi,*«Menâkıbu' l-Kudsiyye»*, s. LVI-LVII.
14. a.g.e., s. XXXIII, XLII, LIX, LXVI, LXVIII, LXXII, LXXVI, LXVII.
15. Krş. Mehmed Neşrî, *«Kitâb-ı Cihan-Nümâ»*, Cilt I, Hazırlayanlar: Faik Reşit Unat ve Mehmed A. Köymen, Ankara 1949 (TTK basımevi), s. 83. Aynı hikâyeye Âşıkpaşazâde'de de rastlamaktayız: *«Tevârîh-i Âl-i Osman»*, Âlî yayını, İstanbul 1332, s. 6-7; Çiftçioğlu N. Atsız yayını, Osmanlı Tarihleri I, İstanbul 1949, s. 95-96.
16. Krş. *«Menâkıbu'l-Kudsiyye»*, s. 4; A. Yaşar Ocak, *«La Révolte de Baba Resûl»*, s. 57-58, 63.
17. Bak.: I.A., *«Fütüvvet»* maddesi. Fütüvvet konusuyla ilgili zengin bibliyografyayı burada sayamıyoruz. Bu konuda Bak.: Jean Deny, Abdülbaki Gölpınarlı, Franz Taeschner'in makaleleri; ayrıca Bak.: Louis Massignon, *«La 'Futuwwa' ou 'Pacte d'honneur artisanal' entre les travailleurs musulmans au Moyen Age»*, Opera Minora I, Beirut 1963, s. 396-417.
18. Bak.: Louis Massignon, *«Selman Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien»*, Opera Minora I, s. 443-483.
19. Başta, Âşıkpaşazâde, Neşrî, Oruç.
20. Krş. Âşıkpaşazâde, Âlî yayını, s. 199-206; Atsız yayını, s. 234-239.
21. Bu görüşler ilk olarak Fuat Köprülü tarafından ortaya konmuştur: Bak.: Öbürleri arasında, *«Les Origines de l'Empire Ottoman»*, s. 100-123; nihayet Bak.: A. Yaşar Ocak, «La Révolte de Baba Resul», s. 131-134.
22. Bu metin son yıllarda yayımlanmıştır: Elvan Çelebi, *«Menâkıbu'l Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye»*, İstanbul 1984; Bak.: yukarıda, Not 9.
23. Bak.: Eflâkî, *«Les Saints des Derviches Tourneurs (Menaqib ul'ârifîn)»* Fransızca çeviri: Cl. Huart, yeni basım, Paris 1978, I, s. 296-297; Bak.: yukarıda Not 20.
24. Krş. A. Yaşar Ocak, *«La Révolte de Baba Resul»*, s. 83-84; *«Menâkıbu'l-Kudsiyye»*, s. 169, mısra 1994-1995.
25. Krş. Eflâki, *«Les Saints des Derviches Tourneurs»*, I, s. 296-297; II, s. 20-21.
26. Krş. *«Oruç Beğ Tarihi»*, Atsız yayını, İstanbul 1972, s. 34.
27. Krş. *«Menâkıbu'l-Kudsiyye»*, s. XXI, XXVII-XXVIII, XLIX-LI, LVIII.
28. Krş. *«Menakıb-i Hacı Bektaş Velî 'Vilâyet-Nâme'»*, hazırlayan: Abdülbakî Gölpınarlı, İstanbul 1958, s. 91-92.
29. a.g.e., s. 91-92.
30. Bak.: Soraiya Faroqhi, *«Der Bektaschi-orden in Anatolien»*, Vienne 1989, s. 119-124.
31. Krş. John K. Birge, *«The Bektashi Order of Dervishes»*, London-Hartford, 1937, s. 46-50.
32. Bak.: Louis Massignon, *Valeur Culturelle internationele de la coopération des Penteurs Iraniens au Moyen age á l'essor de la Civilisation Arabe, Opera Minora I, Beyrut 1963, s. 542; Essai sur les origines du Lexigue Technique de la mystique Musulmane*, 2. baskı, Paris 1954, s. 275.

XIII

BİR KOLONİLEŞTİRİCİ DERVİŞLER TARİKATİ: BEKTAŞİLER

Sosyal Rolleri ve İlk Osmanlı Sultanlarıyla Bağlantıları

Ünlü çalışmalarından biri olan *İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Dervişleri ve Zaviyeler* [1] konulu yazısında Ömer Lütfi Barkan, ilk Osmanlı sultanları tarfından fethedilen toprakların İslâmlaştırılması ve kolonileştirilmesi süreci içinde, dervişlerin oynadıkları rolü inceledi. Her ne kadar, başta Fuat Köprülü'nünkiler olmak üzere,[2] daha önce yapılmış incelemelerden esinlenmişse de, yine de, Ömer Lütfi Barkan'ın eseri, öncü bir çalışma olarak alınabilir. Gerçekten, ondan önce hiç kimse, XVI. yüzyıl başında kaydedilmiş nüfus ve toprak sayım sicillerine dayalı 225 arşiv belgesiyle ileri sürülen görüşleri karşılaştırarak, problemi derinliğine incelememişti. Ömer Lütfi Barkan, bu belgelerle Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılmacı kahramanlık yıllarında, dervişlerin yalnızca coşan ve kendinden geçen ermişler olmadıklarını, üzerinde oturulmayan topraklara gelip yerleşerek tarıma, hayvancılığa yöneldiklerini ve yerleştikleri bölgelerin kırsal ekonomisini tümüyle elleri altında bulundurduklarını göstermiştir. Dervişlerin yerleşmeleri, bazen doğrudan doğruya hükümdarın iradesine bağlıydı ve umumiyetle her zaman da, yönetimin benimsemesi ile, ya istila önünden kaçmış Hıristiyanlara ait topraklar ya da daha çok dağ geçitleri, ulaşım yolları gibi stratejik noktalar üzerine olmaktaydı. Bu noktalar çoğu kez oraya bir *zaviye*,[3] bir inziva köşesi kurmuş bulunan ve bağ bahçe ekerek toprağı işleyen derviş müridlerin gelip, kendileri için

bir tekke kurarak katıldıkları herhangi bir şeyhe bağışlanmış oluyordu. Ardından kısa zamanda bir köy, sonra da değinnenler, aşevleri, fırınlar, kervansaraylar, dârüşşifâlar, vb. sosyal yararlı vakıflar belinnekte gecikmiyordu. Bu ücra yer, kısa zamanda manevî bir değer verilen kurucu velînin türbesi çevresinde bir kültür merkezi oluyordu. Bu yer, eğer Hıristiyan bir bölgede bulunuyorsa, dervişlerin hoşgörülü, hatta dinlerüstü eğilimleri; henüz şamancı adetlere yakın bir gelenekle alkollü içkiler içilen, hatta haşhaş kullanılan sofraları ve coşkun danslara ilâhîler karışan merasimleri, yörede yaşayan veya zaviye hizmetlerinde çalışan Hıristiyanlar üzerinde etkiler uyandıran çekiciliği ile Türk kültürünün ve İslâmın bir yayılma merkezi olabiliyordu.[4]

Arşiv belgelerinin tanıklığına göre, şu ya da bu bölgeye gelip yerleşmiş bulunan şeyhin, çoğu kez bir aşiretin başı ya da bir topluluğun Beğ'i olarak belirdiği görülüyor. Bir örnek olmak üzere, Sultan I. Selim'in hükümdarlığı sırasında kayda geçilmiş sicillerin birinde «dervişleri ile birlikte Horasan'dan gelmiş» bulunan Şeyh Hacı İsmail tarafından Larende civarında kurulmuş bir Şeyh Hacı İsmail köyünden söz edildiğini görüyoruz. Burası, bu sayım siciline göre, Sultan I. Selim zamanında Hacı İsmail'in soyundan gelenlerin oturduğu ve yaylaklarında, otlaklarında, yerleşmeden önce Hacı İsmail'in oğlu ile hısım olmaları gereken akraba Türkmen aşiretlerinin yaşadığı zengin bir köydü.[5] Bu koloniciler (colon), gördükleri hizmetler sebebiyle çeşitli sultanlarca kendilerine verilmiş bir ayrıcalıklılığa, bazı kayınnalara ve vergi bağışlarına sahiptiler.[6] Bu hizmetler, toprağı işlemek ve ekmekten, «yolculara ve gezginlere yardım ve hizmet» sunmaktan ibaret değildi. Yerleşik düzene bağlılık, yolların koruma ve güvenliğini sağlamak ve aynı zamanda muhtemel askerî hareketlere savaşçılar göndererek katılmak da gerekmekteydi. Zaten çoğu da yerleştikleri toprakların fethine bizzat katılmış

bulunuyorlardı.[7]

Eğer, Ömer Lütfi Barkan'ın incelemesi ve ortaya koyduğu belgeler üzerine eğilinirse, sürekli olarak Bektaşîlere ait dergâhlar karşısında bulunulduğu görülebilir. Ve bu bizi, imparatorluğun ilk zamanlarında, Bektaşîlerin oynadığı rol problemine ve öncelikle bu tarikatin dervişleri ile ilk Osmanlı sultanları arasındaki ilişkilere götürür. Burada bu konuyu ele almak istiyoruz.

Bunun için kendimizi, Bektaşîler tarihinin ilk evresi üzerine yoğunlaştırmaya ve olabildiğince sonraki gelişmelere ait her hususu, bu arada bilhassa yayınlarımız bulunan[8] ve başka yayınlarla da yeniden dönmeyi umduğumuz Bektaşî-Kızılbaş ilişkilerini bir yana bırakmaya çalışacağız; menâkıbnâme veya vekayinâme, Osmanlı tarihinin ilk kaynaklarının belirlediği çerçeve içinde kalmaya dikkat edeceğiz. Bu da bizi, ilk kaynakların bizlere öğrettikleri ile tarikatin daha sonraki gelişmeleri üzerine bildiklerimiz arasında görülen çelişki ve bağdaşmazlıkları açıklayıcı bir çalışmaya zorlayacaktır.

Adı geçen zaviye ve kişilerin Bektaşîliğe bağlı oluşları konusu; incelemesinde, Bektaşîlerle sıkı bağları bulunan Ahî loncalarının ve vekayinâmelerde adı geçen dervişlerin ilk Osmanlılarla ilişkileri üzerine eski vak'anüvislerin verilerini gözden geçiren Ömer Lütfi Barkan'ın da gözünden kaçmamıştı.[9] Osman'a neslinin büyüklüğünü haber veren ve Şeyh Ede Bâlî –aynı zamanda ona kızını vermişti– tarafından yorumlanan rüya hikâyesinde, bu ilişkinin açık seçik bir tanıklığını bulmaktayız. Şeyhin müridlerinden, adı Âşıkpaşazâde'de Derviş Durdı'nın oğlu Kumral Dede[10] ve daha doğru biçimde Neşrî'de[11] Derviş Turgud olarak geçen biri, Osman'dan hükümdar olduğunda, zaviyenin bulunduğu köyü kendilerine bağışlamasını ister. Osman, okuma yazma bilmediğinden sözünün belgesi olarak kılıcını ve maşrapasını

verir. Fakat, en zengin bilgi kaynağı, şüphesiz birçok derviş hakkında en sağlam bilgiyi verdiği gibi, kendisi de Babaîler ayaklanmasının başı Şeyh Baba İlyas-ı Horasânî'nin soyundan gelen Âşıkpaşazâde'nin vekayinâmesidir. Âşıkpaşazâde, vekayinâmesinde, Hacı Bektaş'ın da mensup olduğu bu çevreden gelme, ilk Osmanlılarla ilişki içinde bulunan, hatta Bursa'nın fethine katılan Geyikli Baba ve Abdal Mûsâ gibi onların yanında yer alan birçok dervişin adını sayar. Bunlardan birincisi, Baba İlyas'ın bir mürididir; öbürüne gelince, Hacı Bektaş'ın yoldaşı ve Bektaşîler tarikatinin asıl kurucusudur.[12]

Bu dosyaya, büyük bir ehemmiyeti olmakla birlikte henüz yeterince yararlanılmamış bulunan bir belgeyi eklemek isterim. Bu, XIV. yüzyılın ilk yarısında, torunu Elvan Çelebi tarafından kaleme alınmış bulunan Baba İlyas-ı Horasânî'ye ait bir menkabeler derlemesi, bir *Menâkıbnâme*'dir.[13] Bu menkıbenâme bize, yazarın torunu Âşıkpaşazâde'nin de eserinde işaret ettiği gibi, Hacı Bektaş'ın Babaîler hareketine bağlı olduğunu haber veriyor. Fakat burada yeni olan, bir yandan Şeyh Ede Bâlî'nin bu hareketle ilgisi, öbür yandan Hacı Bektaş ile Osman'ın kayınbabası arasındaki bağlayıcı dostluktur. Bu değerli kaynak, Bektaşîlerle Osman'ın otağı arasındaki ilişkinin, Hacı Bektaş'ın Soluca Kara Öyük'e çekilerek esrik ve dalgın bir ermiş yaşamı sürdüğü zamanlara kadar ulaştığını ortaya koymaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, halk tarikatlerinin en ehemmiyetlisi olan Bektaşîler Tarikati, bilindiği gibi Yeniçeri ocağına sıkı sıkıya bağlı idi. Bu, onun iyiliğine olduğu gibi, zararına da olmuştur; 1826'da Yeniçerilerin kaldırılışı ile tarikat de resmen kapatılmıştır.

Bundan böyle *Bektaşî* deyimi, «mezhepsiz» (hérétique) sözü ile anlamdaşlaştı. Kamuoyu, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun bir Bektaşî tarikati şeyhinin etkileyici ve aynı zamanda şeytansı kişiliğini, dahice bir üslupla anlattığı ünlü

«Nur Baba» romanı'nda ortaya konmuş bulunan çoğu az ya da çok karalama yüklü uydurmaların bugün de etkisi altındadır.

Yüzyıllar boyunca Bektaşîlerin öğretilerinin, abartılı dinî görüşlerin etkisi altında kaldığı kesindir. Gerçekte, öğretilerinin ana noktaları, Tanrı'nın insanoğlu sûretinde *tecelli*'si ve *tenâsüh* (métemsomatose), yani biçimlerin sayısız çokluğu içinde rûhun değişimleri (transformation) olduğu inanışıdır.

Oysa bu aşırı görüşler, ne Hacı Bektaş'a ait menkabelerin toplandığı *Vilâyetnâme*'de, ne XVI. yüzyıl öncesi ilk Bektaşî şairlerde, ne de Hacı Bektaş'la ilgili herhangi bir eski kaynakta bulunmaktadır. Bu eski kaynaklar, Eflâkî'nin «*Menâkıb-ül-Ârifîn*»i, konu üzerine oldukça bilgi vermekle birlikte Âşıkpaşazâde ve Oruç'un tarihleri, eski bir geleneğin XVI. yüzyıl sonundaki anlatılışı olan *Saltuknâme*'dir.

Adlarını andığımız bu kaynaklara bakalım; Hacı Bektaş hakkında bize ne söylüyorlar.

XIII. yüzyılda Horasan'dan geldiğini, Ahmed Yesevî geleneğinden bir irşad sahibi olduğunu –ki icmâ'a (orthodoxie) bağlı oluşunun kanıtıdır– Babaî hareketine katılanlar arasında bulunduğunu, fakat kardeşi Mintaş'ın öldüğü kıyımdan tam zamanında kaçarak kurtulduğunu, Kırşehir yöresindeki Soluca Kara Öyük'e, bugünkü Hacıbektaş'a yerleştiğini, orada iç dünyasına kapanmış bir yaşam sürdürdüğünü biliyoruz.

Eflâkî bize, onun iyi bir Müslüman olduğunu, fakat Peygamberin sünnetine harfi harfine uymaya, beş vakit namaz kılmaya gerek duymadan, oldukça az kuralcı bir İslâmı yaşadığını haber veriyor.[14] «Vilâyetnâme»den de,[15] Hacı unvanını ancak rûhânî bir ziyaretle kazanmış olduğunu öğreniyoruz. *Vilâyetnâme*'deki bilgiye uygun olarak Eflâkî de onun, Mevlânâ Celâleddin ile iyi ilişkiler içinde olduğunu haber veriyor. Ayrıca kendisi, hepsi de Ahmed Yesevî gele-

neğine bağlı ve az kuralcı bir İslâmı uygulayan bütün öbür manevî mürşidlerle ve başta, 637/1239'da Selçuklu sultanı I. Keyhusrev tarafından bastırılan Babaî ayaklanmasının yönlendiricisi, Resûl-Allah da denen Baba İlyas ile temas halinde idi. Nitekim Hacı Bektaş ve Baba Resûl arasındaki bağlantı, *Vilâyetnâme*, Eflâkî, tarihçi Âşıkpaşazâde ve Baba İlyas-ı Horasanî *Menâkıbnâme*'since de doğrulanmaktadır.

Resûl-Allah da denen Baba İlyas'ın torunlarından Âşıkpaşazâde'ye göre, Bektaş ve kardeşi Mintaş, o sırada Sivas'ta bulunan Baba İlyas'a katılmak için Horasan'dan gelmişlerdir. Hacı Bektaş Kırşehir ve Kayseri'ye giderken, Mintaş, şehit düştüğü, yani Babaîler ayaklanmasını izleyen kıyımda öldüğü Sivas'a, Baba İlyas'ın yanına geri dönmek üzere ondan ayrılmıştı.[16]

Yine Âşıkpaşazâde'ye göre Hacı Bektaş bir «meczûb, bûdala, aziz», bir «kendini aldırmış velî» idi. Tarikat kurmamış ve müridleri olmamıştı. Manevî mirasçısı bir kadın, o dönemde çeşitli *zaviye* ve *tekke*'nin başında bulunan çok sayıda kadından biri, Hatun Ana ya da Kadıncık Ana idi. Ömer Lütfi Barkan sayım sicillerinde dergâh yöneticisi birçok kadın adı buldu: Kız Bacı, Ahî Ana, Sağrı Hatun, Hacı Fatma, Hacı Bacı, Hundi Hacı Hatun, Sume Bacı, vb.[17] Âşıkpaşazâde'ye göre *Bacıyân-ı Rûm*, Hacı Bektaş'ın tarikatine bağlanmış, derviş kadınlar kolu idi.[18] Hatun Ana, bu kola mensuptu ve onun yöneticisi idi. Ömer Lütfi'nin eserinde adı geçen kadınlar da şüphesiz ona bağlı idiler. Esasen, Bektaşîlerin hususiliklerinden biri de, erkeklerin yer aldığı merasimlere katılma hakkı bulunan kadınlara tanınan serbestlik –ki birçok karalamanın kaynağı olmuştur– ve gösterilen itibardır.

Hacı Bektaş'ın öğrettikleri, Kadıncık Ana tarafından korunmuş ve tarikat, gerçek anlamı ile onun öğrencisi Abdal Mûsâ tarafından kurulmuştu.

Bununla birlikte, anılan bütün kaynaklar incelendiğinde, Hacı Bektaş'ın başlangıçta birinci derecede bir kişilik olmadığı göze çarpar. O, Babaî hareketine bağlı birçok Türkmen Baba'dan herhangi biridir. Eflâkî de, Âşıkpaşazâde de, kendisine ikinci derecede bir yer vermişlerdir. Saltuknâme'de yalnızca adı geçer, Vilâyetnâme'de Hacı Bektaş'ın müridleri arasında görünen Yunus Emre'nin şiirlerinde, Yunus'un manevî mürşidi Taptuk Emre ile birlikte Barak Baba, Sarı Saltuk, Geyikli Baba adları geçtiği halde Hacı Bektaş adına rastlanmaz.

Hacı Bektaş'ın, yaşamı süresince büyük ehemmiyet elde etmemiş olması gerektiğini belirtmek zorundayız. Bununla birlikte adı, Osmanlı İmparatorluğu'nun en mühim tarikati olan bir halk tarikatinin kuruluşunda yer almaktadır. Bu rağbetin açıklamasını, Bektaşî dervişlerin tarikati ile Sultan Orhan'ın kardeşi Ali Paşa arasındaki bir ilişkiden söz eden tarihçi Oruç'ta buluyoruz. Oruç'a göre Ali Paşa, bir derviş yaşamı sürmek ve şeyhler safına katılmak amacıyla bütün yönetim görevinden vaz geçmiş ve kardeşine kurulmakta olan Yeniçeri ordu birliklerini Hacı Bektaş'ın koruyuculuğuna bağlaması öğüdünde bulunmuştur. Yine Oruç'a göre, yeniçerilerin ayırıcı belirtileri *akbörk* (beyaz başlık) ile yetki berâtı olan *icâzet*'i almak üzere Sultan Orhan Hacı Bektaş'a başvurmuştu.[19]

Hacı Bektaş'ın gerçek yaşamı ve XIII. yüzyılın sonunda ölmüş olduğu ciddi biçimde tartışma götürür bulunsa bile Yeniçeri ocaklarının, başlangıcından itibaren Bektaşîler Tarikatine bağlanmış olduğu ve bu bağların Yeniçerilerin kaldırılışına kadar sürdüğü kesindir.

Kendilerine «Hacı Bektaş evlâdı» deniyordu ve Tarikat'i, Yeniçeri *Ocağı*'nda sürekli temsil eden bir *Vekil* bulunmakta, her büyük vesile ile söylenen savaş avazı *Gülbank*, Hacı Bektaş adına okunmaktaydı.[20]

Bu andan başlayarak, Bektaşîlerin, I. Selim'in

hükümdarlığına kadar ellerinde tutmuş göründükleri, ilk Osmanlı sultanlarının koruyuculuğu gibi bir ayrıcalıklarının olduğu anlaşılmaktadır.

Bektaşî geleneğe göre; yeniden ancak 958/1551'de açılmak üzere, *tekke*, I. Selim tarafından kapatılmıştır.[21]

Vilâyetnâme bize, velî'nin mezarı olan türbe'nin, büyük atası Osman Gazi ile ilişkileri dolayısıyla Hacı Bektaş'a çok bağlı bulunan Murad Gazi, yani I. Murad tarafından yaptırıldığını anlatıyor. Yine bu metne göre türbe, Yanko Madyan adlı bir mimar tarafından inşa edilmiş olmalıdır.[22] İlk Osmanlı sultanları türbeye ilgilerini göstermeyi hiç elden bırakmadılar: Nitekim II. Murad, Hacı Bektaş türbesinin *alem*'ini yaptırmak için 1600 külçe altın döktürmüştü.[23] II. Bayezid de, *Vilâyetnâme*'nin anlattığına göre, türbeyi ziyaret ederek kubbesini kurşunla kaplatmıştı.[24]

Sultan I. Selim'in hükümdarlığına kadar ilk Osmanlı sultanlarının Bektaşîler Tarikatine gösterdikleri ilgi arşiv belgelerince de doğrulanmaktadır. Mme Suraiya Faroqhi; *«The Tekke of Hacı Bektaş: Social position and economic activities»* (Hacı Bektaş Tekkesi: Sosyal Konum ve Ekonomik Etkinlikler) adlı mükemmel bir makalede Hacı Bektaş dergâh'ına sultanlarca sunulan armağanlara işaret etmiş bulunuyor. Bu armağanlar, II. Bayezîd'in hükümdarlığından sonra ancak XVIII. yüzılda yeniden başlamak üzere durmuştur.[25]

Şimdi, yukarıda andığımız belgeye, tarihçi Âşıkpaşazâde'nin dedesi, Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi tarafından yazılmış, menkabe üsluplu bur manzume olan Baba İlyas-ı Horasanî'nin *Menâkıbnâme*'sine dönelim:[26] Bu menkabe üsluplu manzume, Konya'da, Mevlânâ Müzesi Kitaplığında (El yazması No. 4937) korunmaktadır. Bu metnin ehemmiyeti, Mehmet Önder tarafından 1959'dan beri işaret edilmiş olmakla birlikte,[27] ancak yakın zamanda ve henüz yayınlanmamış bulunan bir çalışmada incelenmiştir.[28]

Bu elyazması bize, her şeyden önce Babaî ayaklan-

masının başının, İbn-i Bîbî'nin yazdığı gibi Baba İshak değil,[29] Baba İlyas olduğunu gösteriyor. Baba Resûl-Allah diye tanınan Baba İlyas, Amasya'da öldürülmüştü. Baba İshak'a gelince, yazar Baba İlyas ailesinden geldiğine göre, bu konuda güvenilebilecek olan bu metnin işaret ettiği üzere sadece Baba İlyas'ın bir müridi idi. Fakat herhalde, Baba İlyas'ın ölümünden sonra ayaklanmayı Baba İshak'ın sürdürdüğüne ve yenilenlere karşı yürütülen korkunç kıyımda öldürülerek cesedinin bulunamadığı son Malya savaşına katılmış olduğuna inanmak gerekir.

Menâkıbnâme'nin bu ifadesi, Baba Resûl-Allah'ın bizzat Baba İlyas olduğunu söyleyen tarihçi Bar Hebraeus (Abu'l-Farac)'ınkine de uygun düşmektedir.[30]

Simon de Saint-Quentin de «*Histoire des Tartares*» (Tatarların Tarihi) adlı eserinde,[31] başka ad belirtmeden, *Paperoissolle* (Baba Resûl)'den ve olağanüstü bir «at»tan söz eder. Bu at, *Menâkıbnâme*'de de geçmekte, Baba İlyas,

«Boz buraklu ve nûr imamlu şeyh»
(Boz atlı nûr hâleli pîr)

olarak anılmaktadır: Amasya kalesine kapatıldığında atına biner ve göklerde kaybolur. İşte, Köroğlu'nun Kır Atı söylencesinin edebiyat öncesi bazı öğeleri...

Menâkıbnâme bize, Baba İlyas'ın altmış mürîdi (halife) bulunduğunu, adlarını sayarak bildiriyor. Biz bunlardan üçünü ayıracağız: Hacı Bektaş, Ede Bâlî ve Mehmet Önder'in Karaman hanedanının kurucusu Nûre Sûfî ile özdeşleştirdiği Şeyh Nûreddin.[32]

Tarihçi Âşıkpaşazâde gibi *Menâkıbnâme* de bize, Hacı Bektaş'ın Babaî hareketine bağlı olmakla birlikte ayaklanmaya katılmadığını göstermektedir:

«Hâcı Bektâş ol sebebden hîç
«Göze almadı tâc-ı sultânı
«Ede Bâlî ve bundagı huddâm

«Gördiler Hâcı'dan bu seyrânı
«Ulu eşigine gelür ve gider
«Cân ile seyr ider bu cânânı
«Böyle anladı bildi buldı bular
«Bu nihâdı bu yolı vü erkânı»[33]

Bu parçadan, Hacı Bektaş'ın Sultana karşı eline silah almadığı, başta Ede Bâlî olmak üzere dostları ile etrafı çevrili olarak, çekildiği Soluca Kara Öyük'de kendi dünyasına dalmış bir yaşam sürdüğü açıkça anlaşılıyor. Metin, Ede Bâlî'nin, Hacı Bektaş'ın izlediği tarika mensup bulunduğunu da işaret ediyor gibi görünmektedir.

Osman Gazi'nin yaşamında birinci derecede rol oynayan Şeyh Ede Bâlî ile Hacı Bektaş arasındaki sıkı ilişkilerin bu anılışının, ilk Bektaşîlerin tarihi için çok büyük ehemmiyeti vardır ve Sultan Orhan'ın kardeşi Ali Paşa ile Bektaşîler Tarikati arasındaki bağlara yer veren tarihçi Oruç'un tanıklığını doğrulamaktadır.

Bazı yazarlar da, Oruç'un ifadesine dayanarak, Ali Paşanın Bektaşî olabileceği görüşüne kadar gitmişlerdir.[34] Bu görüş, *Menâkıbnâme* ile güçlenmekte ve Osman Gazi'nin, adını bir «Bektaşî velî»ye borçlu olabileceğini düşünen müteveffa Louis Massignon'un dâhice sezgisini[35] mümkün kılmaktadır.

Menâkıbnâme'nin tanıklığı, *Vilâyetnâme*'de, büyük atası Osman Gazi ile velî arasındaki ilişkiler dolayısıyla Hacı Bektaş'a çok bağlı olan Murad Gazi, yani I. Murad üzerine söylenmiş olanları doğrulamakta;[36] aynı zamanda, velînin makamına, ilk Osmanlı sultanlarınca gösterilen ilgiyi de açıklamaktadır.

Bektaşîler Tarikati, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarında, tarikate mensup dervişlerle, ilk Osmanlı sultanları arasındaki sıkı bağlar sebebiyle yönetimin ayrıcalık tanıdığı bir tarikat oldu. Bektaşîlerin rolünün, İslâm irfanını yayıcı ve

benimsetici bir rol olduğu görülmektedir. Bu, kırsal yöreler halkını eğitme rolleri Vilâyetnâme'den anlaşılıyor. Ancak Ömer Lütfi Barkan, eğitici rolün yanı sıra belgelerin aydınlığında, yeni fethedilmiş ve yerleşilmiş alanlardaki kırsal ekonominin gelişmesinde de bu dervişlerin paylarının bulunduğunu ortaya koydu. Bu eğitici ve kolonileştirici rol, şüphesiz kökleri birbirine yabancı öğelerin bir araya geldiği Yeniçeri ocaklarının, müridleri kitleleri eğitmekle görevli bir velînin manevî korumasına niçin verilmiş olduğunu da açıklamaktadır.

Ve bu sebepledir ki, dergâhları I. Murad tarafından inşa ettirilen, II. Murad ve II. Bayezid tarafından donatılan ve zenginleştirilen Bektaşîlerin Tarikati, çok geçmeden, henüz yüzeyde ve iyi özümsenmemiş bir İslâmlık yaşayan halk kitlelerini ve bilhassa Kızılbaşların propagandaları ile bozulmuş bulunanları, yönetimin gözetimi altında, kurumlaştırma ve yönlendirme görevini üzerine almak zorunda kalmıştır.

Bektaşîler başlangıçta, Kızılbaşların İslâmlık dışı etkileri altında kalmış halk kitlelerini, I. Selim ve Şah İsmail arasındaki kardeş kavgalarından önce Anadolu'daki İslâmî inanış olan liberal ve hoşgörülü bir Sünnîlikten yana çekmek ve onları *Tarikat*'te toplamak üzere, sultandan gelen yetki ile donanmış bir aracı idiler.

Fakat bu kez, eğitici devrişler kendilerini, yabancı ülkeler yerine atalarının inançlarını ve bâtıl inanışlarını korumakta olan kardeşleri arasında bulunca, kılıç tersine çevrildi.

Zemini elverişli bulan İslâm dışı Kızılbaş öğeler, tarikatin öğretilerine, karmaşık, senkretik bir ruh vererek Bektaşîler arasına sızdılar.

Gerçekte rûhun sürekli göçü (métempsychose) ve bedenden bedene geçişi (métemsomatose) inanışları; Ebedî Dönüş ve dönen zaman kavrayışı ile mevsimlerin devinimine göre yaşayan göçerlere ait bir algılayış biçimi değil midir? Gün ge-

ceyi, ilkyaz kışı ve yaşam her zaman ölümü izlemektedir. Türklerde Kızılbaşlar, İranlılarda ve Kütlerde İsmaîlîler ile Ehl-i Hakk'lar, Araplarda Alavî'ler (Alaouites) ya da Durzîler; kısacası aşırı (extrémiste) denen bütün mezheplerde bulunan bu inançların, göçer (nomade) ya da kökleri göçer olan bir cemiyetin inanışı olmak gibi ortak bir temeli vardır.

Kızılbaş Bektaşîler Tarikatinin bozuluşu, I. Selim'in saltanatı zamanında onu, dergâhı kapatmaya zorlayacak kadar ileri gitmiş olacaktır.[37]

Bu dönemde, kızılbaşlardan yana tavır alan Ahî birlikleri de, kıyımdan kurtulmak için Bektaşîlere sığınmışlardı.[38] İslâmlaştırma ve eğitme görevi aldıkları fethedilmiş ülkelerin nüfusları ile ilişkilerinin esasen karmaşıklaştırdığı Bektaşîlerin merasimlerine, tarikatin senkretik niteliğini daha da artırıcı lonca geleneğinin sızmasına yol açan da budur.

Bütün bunlar, –Şeyh Ede Bâlî'nin Hacı Bektaş'ın yanında anılışının gösterdiği gibi–, başlangıçta, ilk Osmanlıların sadık yoldaşları olan Bektaşîlerin manevî gelişmesine yardımcı oldu. Onlar, Osmanlı sultanlarının hizmetinde, kolonileştirici, eğitici ve Türk kültürünün, İslâmî inanışın halk içindeki yayıcıları olan devrişler idiler. Sonradan bu kolonileştirici ve eğitici rolün kurbanları, cemaat dışı, serbest görüşlü, dinler üstü, örf dışı ve devrimci bir tarikat oldular.

NOTLAR

1. «*Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I. İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler*», *Vakıflar Dergisi* II, Ankara 1942, s. 279-386; Kitabın sonunda yazının Fransızca bir özeti bulunmaktadır: «*Les Fondations pieuses comme méthode de peuplement et de colonisation; les derviches colonisateurs de l'époque des invasions et les couvents (zâviye)*», s. 59-65.
2. «*Les Origines de l'Empire Ottoman*», Paris 1935 (Etudes orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul, III); *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi, I*, «*Abdal*» makalesi, İstanbul 1935, s. 23-56.
3. *Zâviye*, bir şeyhe ayrılan inzivâ yeri idi. Krş. Semâvî Eyice, «*İlk Osmanlı devrinin dinî-içtimâî bir müessesesi: Zâviyeler ve Zâviye-Camiler*», İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, XXIII, No. 1-2, Eylül 1962-Şubat 1963, s. 23-25.
4. Bak.: Ö.L. Barkan, a.g.e., s. 303-304.
5. a.g.e., s. 295 ve belge No. 142, s. 333.
6. Mesela Bak.: s. 297-298 ve 89, 30, 35, 84 No.lu belgeler.
7. a.g.e., s. 290-292.
8. Krş. «*Kızılbaş Problemi*» adlı yazımız.
9. Krş. Fuat Köprülü, «*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*», 2. baskı, Ankara 1966, s. 177-185, 289-191, 300-304; ayrıca Bak.: Irène Mélikoff, «*Abu Muslim, le Porte-Hache du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne*», Paris 1962, s. 65-70.
10. Âşıkpaşazâde, «*Tevârîh-i Âl-i Osman*», Âlî yayını, İstanbul 1332, s. 6-7; a.g.e., Çiftçioğlu Nihal Atsız,*Osmanlı Tarihleri I*, s. 95-96.
11. Mehmed Neşrî, «*Kitâb-ı Cihan-Nümâ*», F.R. Unat ve M.A. Köymen yayını, cilt I, Ankara 1949, s. 82-83.
12. Âşıkpaşazâde, Âlî yayını, s. 199-206; Atsız yayını, s. 234-239.
13. Bak.: ileriki sahifeler.
14. Şams al-Din Ahmad Al-Aflâkî al-'Arifî, «*Manâkıb al-'Ârifîn*», Tahsin Yazıcı yayını I, Ankara 1959, s. 381-383, 498.
15. Abdülbaki Gölpınarlı, «*Menâkıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî 'Vilâyet-Nâme'*», İstanbul 1958.
16. Âşıkpaşazâde, Âlî yayını, s. 204-206; Atsız yayını, s. 237-239.
17. Ö.L. Barkan, a.g.e., s. 302-303; 63 No.lu belge (Ahî Ana), 74. No.lu belge (Kız Bacı Dede Zaviyesi), 32 No.lu belge (Hacı Fatma Zâviyesi); s. 322; Sağrı Hatun Zaviyesi, vb.
18. Âşıkpaşazâde, Âlî yayını, s. 205-206; Atsız yayını, s. 237-238.
19. Oruc, «*Tevârîh-i Âli Osmân*», Fransız Babinger yayını, Hannover 1925, s. 15-16.; «*Oruc Beg Tarihi*», Atsız yayını, İstanbul 1972, s. 34.
20. John K. Birge, «*The Bektashi Order of Dervishes*», Londres 1937, s. 46-48, 74-78.
21. Suraiya Faroqhi, «*The Tekke of Hacı Bektaş: Social position and economic activities*», Journal of Middle East Studies, 7, 1976, s. 183-208.
22. Krş. «*Vilâyetnâme*», s. 91-92.

23. Krş. Erdem Yücel, «*Türk Sanatında Alem*», Türkiyemiz, 6, Haziran 1975, s. 36.
24. Krş. «*Vilâyetnâme*», s. 92.
25. Krş. Not 21.
26. *Menâkıbnâme*, 733 (1332-3)'de tamamlanmıştır. Mehmet Önder'e göre, yazma, Elvan Çelebi dönemine aittir ve onun el yazısı olabilir. Bak.: Not 27.
27. Krş. «*Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien*», *WZKM*, LV, 1959, s. 84-88.
28. Bu eser, 27 Mayıs 1978'de Ahmet Yaşar Ocak'ın Strasbourg'da savunduğu, henüz yayınlanmamış tezinde uzun uzadıya incelenmiştir: «*La Révolte de Baba Resul. Un mouvement socio-religieux dans la première moitié du XIII^e siècle en Anatolie*». (Menâkıbnâme, 1984'de yayımlandı.)
29. Krş. Houtsma (M. Th.), «*Recueil des textes relatifs à l'Histoire des Seldjoucides d'Asie Mineure*», IV, Leide 1902, s. 227-231; Herbert W. Duda, «*Die Seltschukengeschichte des Ibn Bîbî*», Copenhagen 1959, s. 216-220.
30. Krş. Claude Cahen, «*Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadjdji Bektash et quelques autres*», *Turcica* I, 1969, s. 53-64.
31. Krş. Simon de Saint-Qouentin, «*Histoire des Tartares*», Jean Richard yayını, Paris 1965 (Documents relatifs à l'Histoires des Croisades publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, VIII), s. 62-65.
32. Bak.: Not 27.
33. «*Menâkıb-ı Baba İlyas-ı Horasânî*», Konya Mevlânâ Müzesi Kitaplığı, yz. No. 4937, yp. 114. Bu yazmanın Ankara Millî Kütüphane MFA 945 No. da kayıtlı mikrofilminden alınmış bir kopyasına sahib bulunmaktayız.
34. Bu, öncelikle John K. Birge'nin görüşüdür. «*The Bektashi Order of Dervishes*», s. 47. Ayrıca, Oruç'un metninin herkese verdiği düşünce budur. Bak. Not 19.
35. Louis Massignon, ilk Osmanlı sultanlarının, bilhassa Osman ve Bayezid'in adlarını, Bektaşî velîlere veya Bektaşî velîler yoluyla Bayezid Bistâmî, Osmân-ı Rûmî gibi velîlere borçlu olabilecekleri görüşünü birçok kez ifade etti. Ne yazık ki bu dahice seziş, kaynaklarla asla desteklenmedi. Bak.: Öbürleri arasında, L. Massignon, «*Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*», 2. baskı, Paris 1954, s. 275: «*Valeur Culturelle Internationale de la Coopération des Penseurs Iraniens du Moyen Age à l'Essor de la Civilisation Arabe*», Opera Minora, I, Beyrouth 1963, s. 542.
36. Krş. «*Vilâyetnâme*», s. 91.
37. Bak.: Not 21.
38. Bak.: Not 9'da anılan kaynaklar. Bununla birlikte en açık anlatımı, bizzat Hatayî'nin (Şah İsmail) ifadesi ile olandır:

    «Şahun evladına ikrâr idenler
    «Ahîler Gazîler Abdallar oldı»

    (Şahın evladına, onların imamına iman ederek, bağlılık gösterenler, Ahî'ler, Gazi'ler, Abdal'lar oldu). Krş. Tourkhan Gandjei, «*Il Canzoniere di Şâh İsmâ'îl Hatâ'î* », Naples 1959, 13. Manzume, s. 15, mısra 9.

XIV

1826'DAN SONRA BEKTAŞÎLER TARİKATİ

1826'daYeniçeriler ocağının kaldırılışından sonra, onlarla sıkı ilişkileri dolayısıyla Bektaşîler Tarîkati kapatıldı ve malları satıldı.[1]

Bektaşî *tekke*'leri,[2] Müslüman icmâ'a (orthodoxie, «sünnet ve cemaat» itikadı) aykırı düşmeyen tavrı dolayısıyla yönetimin iyi gözle baktığı bir tarikat olan *Nakşıbendî*'lere devredildi: Bu, Hacı Bektaş, Seyyid Baba,[3] Mürsel Baba[4] *tekke*'leri ile İstanbul bölgesinde ve hatta İstanbul'da Merdivenköy'de Şah Kulu Sultan *tekke*'sinin, Rumeli Hisarı'nda Şehitler *tekke*'sinin, yine Rumeli Hisarı'nda Nâfi Baba *dergâh*'ının, Karaağaç semtinde aynı addaki *dergâh*'ın, Çamlıca *tekke*'sinin ve Eyüp'te Karyağdı *dergâh*'ının –ki en mühimleri bu saydıklarımdır– sonları oldu.

Halûk Y. Şehsuvaroğlu'nun, *Cumhuriyet* gazetesinin bir tarih eki'nde yayınlanan «*Asırlar Boyunca İstanbul*» adlı incelemesinde bir bölüm, Atatürk tarafından tarikatlerin kapatıldığı tarih olan 1925'den önceki İstanbul *tekke*'lerine ayırılmıştır.[5] Yukarıda sayılan bütün *tekke*'ler, bu incelemede *nakşî* olarak geçmektedir. Yazar, dervişlerin tekke ve dergâhlarının kapatılışı öncesinde İstanbul ve çevresi içinde altmış dört *Nakşıbendî tekke* saymaktadır. Bu altmış dört ad arasında, *Bektaşî* olduğu kesin, bir düzine kadar *tekke* vardır. Yukarıda verdiğimiz adlar da bunların içinde yer almaktadır: Merdivenköy'de Şah Kulu Sultan, Rumeli Hisarı'nda Şehitler, aynı addaki semtte Karaağaç, Rumeli Hisarı'nda Nalband Mehmed Efendi, Çamlıca'da Tahir Baba... Ayrıca, Rumeli Hisarı'ndaki

ünlü Nâfi Baba *dergâh*'ı sıralamada yer almamıştır. Açıkça Bektaşî adlar taşıyan bu *tekke*'ler dizisine, Eyüp'te Baba Haydar *tekke*'si, «Halıcılar köşkünde» Feyzullah Efendi, «Balı Kapısı»da denen Silivri kapısında Balı Efendi, belki Aksaray'daki Kırkağaç ve biri Eyüp, öbürü Üsküdar'da iki *kalenderhane*, muhtemel olarak da daha birçokları eklenebilecektir.

1826'dan sonra *Bektaşîlerin* tarikati gizliliğe çekilmiş, fakat bu, 1925'e kadar yarı resmî işlevini sürdürmesini engellememişti.

Öyleyse 1826 tarihi tam olarak tarikatin sonunu belirtmemektedir: Tarikat, yeni bir evreye girecek ve geçmiştekinden daha az ehemmiyetli olmayan bir rol üstülenecektir. Denebilir ki, Bektaşî'ler için asıl gizlilik, 1925'den sonra başlamıştır.

1826 tarihi tarikatin bir yüzyıl sürecek yeni bir evresini göstermektedir.

Bununla birlikte bu evre, aynı zamanda okumuş seçkin sınıftan gelen kent merkezleri *Bektaşî*'leriyle, –tarihî açıdan yanlış ve küçültücü bir anlam yüklenerek kullanılmakta olan «Alevî» sözcüğü yerine, Fuat Köprülü'nün daha doğru bir tanımlaması ile–, «*Köy Bektaşîleri*» arasındaki uçurumun giderek derinleştiği bir evre olarak da belirlenir. Gerçekte, bütün *Bektaşî*'ler gibi «*Alevî*»ler de, tarîkate adını vermiş bulunan Hacı Bektaş-ı Velî'den himmet umarlar; inançları ve temel yargıları (dogme) birdir; fakat *Alevî*'ler ya da *Köy Bektaşî*'leri, yaban kalmışlardır: Bu iki zümre arasındaki temel farklılık, öncelikle sosyal bir farklılıktır.

Buna, *Bektaşî*'lerin Far-masonluğa (Franc-maçonnerie) yaklaşmaları başta olmak üzere, başka sebepler de eklenegelecektir.

Bektaşîler, her zaman serbest görüşlü (libéral) ve kural dışı (non-conformiste) insanlar olarak tanınmışlardır. Dinler üstü ve dinî otoriteye karşı (anti-cléricale) tavırları, çoğu kez Tanrısızlık (atéisme) suçlaması ile karşılanmıştır.

Oysa onların tavrı, sultan Abdülmecid zamanı (1839-1861) yönetiminin yeni yönelimlerine uygun düşmektedir.

Nitekim 3 Kasım 1839'da Sadrazam Mustafa Reşid Paşa, devlet erkânına ve yabancı ülkelerin temsilcilerine Topkapı (Gülhane) Sarayı bahçesinde, Yurttaşlık ve İnsan Hakları Beyannâmesi'nin Türkiye tarafından tanınması demek olan ve hangi din ve ırktan olursa olsun, İmparatorluğun bütün öğelerinin eşitliğini benimseyen, *Tanzimat Fermanı* adı ile ünlü bir bildiri okudu ve bu fermanı 1856 şubatında yeni baştan düzenledi.

Bu yeni çağ, on kez büyükelçilikle görevlendirilmiş ve altı kez sadrazamlığa getirilmiş bulunan Büyük Reşid Paşa'nın (1800-1858) eseridir.

Oysa Türkiye'de, Far-masonluk üzerine yazılmış Türkçe eserlere, ve başta Ebuzziya Tevfik'in, Mecmûa-i Ebuzziyâ'da[6] yayımlanan incelemesine bakılırsa masonluk, Osmanlı Devleti'ne, Paris'te görev alışlarından biri sırasında Far-mason olan Reşid Paşa ile girmiş bulunuyordu. Prof. Bedi N. Şehsüvaroğlu,[7] bu konuda daha sarih bilgi veriyor: Sadrazam Reşid Paşa, İngiltere elçisi Lord Stratford Canning'in mahrem bir dostu idi. Bu dostluk, onların İngiltere'de Far-masonluğa girişlerine kadar uzanmakta idi.

Bununla birlikte Far-masonluk, Türkiye'de Lale Devrinden beri, yani hemen hemen Avrupa'da ortaya çıkışından beri biliniyordu. Ancak localar, tümüyle yabancıların elinde idi.[8]

Bedi N. Şehsüvroğlu'na göre İstanbul'da ilk loca, Damat İbrahim Paşa'nın vezirliğinde, Galata'da, bugünkü Perşembe Pazarı mevkiinde kurulmuştu. Bu semtte o zamanlar, büyük çoğunlukla Fransızlar ve İtalyanlar oturmaktaydı. Türk Far-masonluğu üzerine yazıları bulunan başlıca yazarların ifadeleri, ilk Türk Far-masonların adları üzerinde birleşmektedir: 1741'de Fransa'ya elçi gönderilen ve 1755'de vezirlik verilen Yirmisekiz Mehmed Çelebizâde Said Efendi; ilk Türk

basımevini kurmuş bulunan, Macar asıllı İbrahim Müteferrika; Humbaracı Ahmed Paşa yahut Comte de Bonneval (1675-1742). Prof. Bedi N. Şehsüvaroğlu bu diziye, Tophane tüccarlarından birinin, Yusuf Çelebi'nin adını da ekliyor.

1748'de Türkiye'de yasaklanan Far-masonluk, III. Selim'in saltanat yıllarında (1787-1807) yeniden doğar ve gelişir. Daha sonra Kırım Savaşı sırasında Far-masonluğun ehemmiyeti artacaktır. Böylece İngiliz ve Fransız localar çoğalır, masonluk iki gücün siyasal üstünlüklerini denedikleri bir alan olur. Hemen ardından da, İtalyan, Alman, Yunan ve Ermeni localar ortaya çıkar.

Fransız Yüksek Konseyi'ne bağlı bulunan ve muteber ve kadîm İskoç geleneğe göre faaliyet gösteren ilk Osmanlı loca 1861'de doğar. Osmanlı Yüksek Konseyi'nin ilk üstadı, Mısırlı Prens Said Halim Paşa olmalıdır.[9] Bununla birlikte bazı kaynaklara göre de, belli bir yankı uyandırmış bulunan ilk Osmanlı loca, 1869'da doğmuş bulunan ve Doğu Birliği'ne bağlı olan *Şûrâ-yı Âlî-i Osmânî* (Osmanlı Yüksek Konseyi) idi.[10] Mısırlı Prens Mustafa Fazıl Paşa, bu locada birinci derecede rol oynuyordu. Maşrık-ı A'zam (Grand Orient) belgelerini inceleyen Paul Dumont'a göre, «Grand Orient»a bağlı bulunan «Doğu Birliği» 1863'de kurulmuştu. Bu loca, her şeyden önce yalnız Fransız koloni üyelerini kabul edebilen «kapalı» bir loca olarak düşünülmüştü. Fakat 1865'den başlayarak, yirmi yedi yaşında genç bir avukat olan Louis Amiable'ın üstadlığı zamanında «atölye», Müslümanlara açıldı. Yeni üstad, Osmanlı cemiyetinin seçkinleri arasında, etkin bir üyeliğe çekme çalışmasına girişti. 1865'de Doğu Birliği'nde ancak üç Türk sayılıyordu. 1867'de on beş, 1868'de 41 ve 1869'da 53 olmak üzere toplam 143 «birader» oldular. Bu «atölye»nin en parlak üyeleri arasında Paul Dumont; locaya girdiğinde «Şûrâ-yı Devlet» reisliği görevinde bulunan üstad-ı a'zam (le général) İbrahim Edhem Paşa (1818-1893) ile «Genç Osmanlılar» liberal hareketinin

başlarından biri olan, Osmanlı devlet ricalinden ve Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa torunlarından Mustafa Fazıl Paşa'yı (1829-1875) anmaktadır.[11] Bu localar, dinî ve siyasî, Osmanlı aydın zümrenin büyük bir bölümünü toplamış bulunuyordu. Nazırlardan Keçecizâde Fuad Paşa (1815-1868), Midhat Paşa (1822-1884), Ahmed Vefik Paşa (1823-1891), Tunuslu Hayreddin Paşa (Ölm.1890) bunlar arasında anılabilir. Mevlevîlerin şeyhi Ataullah Efendi de dinî kişilikler arasında bulunanlardandı. Ayrıca, Berlin Türk sefiri Sadullah Paşa'dan (1838-1890) başka Şinasî (1824-1871), Namık Kemal (1840-1888) ve Ziya Paşa (1825-1880) gibi edip ve şairler de vardı. Bu sonuncunun etkisi ile hocaları bulunduğu veliaht şehzade Murad –geleceğin V. Murad'ı– ve kardeşleri şehzade Nureddin ve Kameleddin de masonluğa girdiler.[12]

Sultan II. Abdülhamid'in (1876-1908) karşı tavrı Türk Far-masonluğunun gelişmesini bir süre için engelledi; fakat bu, onların canlılığını yok etmedi. Localar, «Jön-Türkler»in 1908 zaferinden sonraki açılışlarına kadar gelişmelerini sessizce sürdürdüler. Mason locaların yardım ve desteğinden yararlanmış olan Jön-Türkler, İstanbul'da Far-masonluğu yaygınlaştırdılar. Bu sıralarda, 1909'da, ayrı bir Türk cemiyetin, ilerde Talat Paşa'nın üstad-ı a'zam olacağı *«Türkiye Maşrık-ı A'zam»*ının kuruluşuna tanık olunur. Bu yeni Türk mason cemiyetinin (obédience) sekreteri, aynı zamanda bir *Bektaşî* baba olan filozof Rıza Tevfik idi. 1916'da Maliye Nazırı Cavid Bey, Üstâd-ı a'zamlığına geldi. «Türkiye Maşrık-ı A'zam»ı üyeleri arasında Bahriye Nazırı Cemal Paşa, *şeyhülislâm* Musa Kazım Efendi, Zaptiye Âmiri Bedri Bey ve sosyolog Ziya Gökalp da bulunmaktaydı.[13]

Birinci Cihan Savaşı'ndan sonra locaların gerilediği, sonra da Atatürk tarafından kapatıldığı görülüyor.

1826'dan beri gizliliğe çekilmiş bulunan *Bektaşî*'ler, kendileri ile aynı ideali (hürriyetçi, gelenek dışı ve dinî otoriteye

karşı olma; libéralisme, non-conformisme, anti-cléricalisme) paylaştıkları Far-masonların yanında bir destek buldular.

Bektaşî gelenek, Far-masonlarınkinden kuvvetle etkilenecektir. *Meydan*'ın (toplantı yerinin) düzenlenişi, duruş ve yürüyüş tarzları ve daha birçok ayrıntı, şaşılacak ölçüde mason geleneği andırır. Zaten, *Bektaşî*'ler de bunu bilirler, fakat bu hususta Far-masonların kendilerinden esinlenmiş olduğunu ileri sürmeye kadar giderler.

Acaba *Bektaşî*'ler, Far-masonların arasına hangi dönemde sızmışlardır?

Richard Davey'ye[14] dayanan E. Ramsaur'a[15] göre *Bektaşî*'ler, Fransız Far-masonluğa, bir Voltaire hayranı ve Tanzimat döneminde yaygınlaşacak olan hür ve felsefî görüşlerle henüz gizli bir cemiyet durumundaki tarikate yeni bir şekil kazandıran Fazıl Bey sayesinde sızmış bulunmaktadırlar.

R. Davey, *Bektaşî*'lerin Far-masonluğa sızışlarını daha yakına, 1867'ye almakla birlikte; eğilim, bu tarihten epey önce, 1839'da, Tanzimat'ın ilanından sonra başlamış görünmektedir.

1867'den 1869'a kadar, Louis Amiable'ın üstadlığı zamanında, Prens Mustafa Fazıl Paşa'nın yardımı ile Doğu Birliği'nde, gittikçe genişleyen bir Müslüman girişe tanık oluyoruz. 1869'da, muhtemel olarak Louis Amiable'ın koruyuculuğu ile, doğrudan «Grand-Orient» (Maşrık-ı A'zam)'a bağlı ve «Doğu Birliği» ile (Union o'Orient) bağlantısız bir Osmanlı locası, *Şûrâ-yı Alî-i Osmânî* doğar. R. Davey'nin sözünü ettiği Fazıl Bey, muhtemel olarak Prens Mustafa Fazıl idi. Mustafa Fazıl Paşa, Avrupa'da sürgün bulundukları sırada, yayınlarına büyük destek sağladığı Şinasî ve Namık Kemal'e çok bağlı idi. Namık Kemal ise *Bektaşî* idi. Far-masonlara bugün de yakınlık duyan *Bektaşî*'ler, ilk Osmanlı loca kurulduğunda ve Louis Amiable'ın imparatorluğun

Müslüman seçkinlerini kazanmak için giriştiği çalışmalar sırasında bu locaya sızmış olmalıdırlar.

Ramsaur'a göre[16] hür ve aydın seçkin bir kesimden gelen *Bektaşîler*, XIX. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu içinde, *Franc-mason*'luğun Avrupa inkılap hareketi içinde oynadıkları role benzer bir rol oynamışlardır.

Yeniden kurumlaşan tarikat, Jön Türklerin kuruluşuna da bir destek, bir barınak olacaktır.

Bilindiği gibi 1865 yazında, Reşid Paşa tarafından kurulmuş bulunan Babıâli Terceme Odası'ndan altı genç, Boğaziçi sırtlarında bir gezinti sırasında, Avrupa'nın «hasta adam»ı Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü karşısında bir harekete girişmek ve Reşit Paşanın eserini bıraktığı yerden sürdürmek kararını almışlardı. Bu hareket, «Yeni Osmanlılar Cemiyeti»ni oluşturacaktır. Bu gençler Carbonari'lerin mason kuruluşunu örnek almakta idiler. Aralarında, aynı zamanda *Bektaşî* ve Far-mason olan şair Namık Kemal de bulunmaktaydı.

«Yeni Osmanlılar»ı «Jön-Türkler» izlediler. Ve yine «Carbonari»ler örneği üzerine 1889'da, daha sonra «İttihad ve Terakki Komitesi» adını alan «Osmanlı Hürriyetperver Cemiyeti» kuruldu.

Anadolu'ya sürülen «Jön-Türkler», orada başta *Bektaşî*'ler, sonra Mevlevî ve Melâmîler olmak üzere aydın tarikatlerden destek buldular.

İttihad ve Terakki Cemiyeti, bu kendine yakın ve aydın tarikatlerden ve öncelikle de Far-masonlarla ortak bağları bulunan *Bektaşî*'lerden yararlandı.

Aynı zamanda Bektaşî, Far-mason ve Jön-Türk olan pek çok ünlü insan vardır. Öncü bir kişilik görünüşü ile Namık Kemal'i az önce andık. Ona, Abdülhak Hamid de eklenebilir.

Sonraki kuşaktan da, bir Bektaşî baba olan Rıza Tevfik, İttihad ve Terakki Komitesi üyesi *şeyhülislâm* Musa Kazım Efendi, aynı şekilde Talat Paşa ve daha birçokları anılabilir.[17]

Eğer *Bektaşîler*, 1826'dan sonra etkilerini sürdürebildilerse, bunu büyük ölçüde yönetimin üst düzeyde desteğine borçludurlar. Sultanların yakın çevresinden birçok prenses – valide ve hemşire sultan– *Bektaşî* idiler. Bizzat sultan Abdülaziz (1861-1876), *Bektaşî* geleneğe göre ileri sürüldüğü gibi tarikate girmiş bulunmasa bile,[18] en azından bir muhibb idi.

Yakınlarda yayımlanan mükemmel kitabında, araştırmasını arşiv belgelerine dayamış bulunan Mme Suraiya Faroqhi, tarikatin yarı resmî olarak 1925'e kadar geldiğini göstermekte; ancak belgelerin yetersizliği dolayısıyla 1826 sonrasını incelemenin çok güç olduğunu ifade etmektedir.[19] Oysa belge vardır, fakat onlara ulaşmak güç olmaktadır; çünkü gayri resmî belgelerin kişilerce saklanması söz konusudur. Bunlar da çoğu *icâzetnâme*'ler, *post-nişîn*'liğe,[20] yani *dergâh*'ın şeyhliğine atanma beratlarıdır.

Sayın Rahmi Koç'a ait böyle bir belgenin, bana Sayın büyükelçi Fuat Bayramoğlu tarafından verilmiş bir fotokopisi elimde blunmaktadır. Bu belge, 1287 *cemâzi-ül-âhir*/Ağustos 1870 tarihlidir ve Hacı Bektaş-ı Velî *dergâh*'ı *seccâde-nişîn'i* [21] tarikatin şeyhi Seyyid Şeyh Feyzullah tarafından, Hacı Bektaş-ı Velî'nin tarikatine bağlı Derviş Hasib Baba'nın Karaağaç *dergâh*'ı *post-nişin*'liğine liyakatini belgelemektedir.

Farsça ifadelerin bulunduğu Türkçe –en mühim– ibarelerle birlikte; belge Arapça kaleme alınmıştır. En üstte, Hacı Bektaş-ı Velî'nin mührü olan, «*Hazret-i Sultan Hacı Bektaş-ı Velî, kaddesallah*» yazılı *tuğra* yer almaktadır. Solda tuğra kıvrımının üstünde, *Bektaşî* Dede Baba'ların giydiği, Oniki İmam'a işaret olmak üzere on iki dilimli, ilâhi Vahdet'i gösteren bir düğme üzerine konmuş *Hüseynî tâc* vardır. *Tâc*'ın üzerinde «*Yâ Hasan, yâ Hüseyn*» adları okunmaktadır. *Tâc*'ın altına doğru ise on iki yüzeyli ve her Bektaşî'nin göğsünde taşıdığı, Hacı Bektaş taşı da denen *teslim taşı*

(Tanrı'ya bağlanış taşı) asılıdır. *Tuğra*'nın sağında da «*Meded yâ Ali*» yazılıdır. Kur'an âyetlerinden sonra, «düşkünlerin ve yoksulların sığınağı; sâliklerin Kutbu, kâmillerin Ulusu, Sultan Hacı Bektaş-ı Velî Hazretlerinin, Tanrı onu kutsasın, yüce *tarikat*'ine bağlı» İstanbul Karaağaç *dergâh*'ı *postnişîn*'liğine liyakatle Hasib Baba Halife'nin atanması gelmektedir. Sonra, Hasib Baba'ya verilen ayrıcalıklar sıralanıyor:

«Biz kendisine, *seccâde* üzerine oturma, şer'î ibadetleri yaptırma, *zekât* kabul etme, mümkün olduğunda hac yaptırma, Ramazan orucunu gözleme, giren ve çıkana damga vurma, *zikr* merasimi sonunda *ahd* ve tövbe kıldırma, *fakir*'lere, düşkünlere (yani dervişlere) *müslimîn* ve *halayık* zümrelere yardımı teşvik etme, *mikraz* kullanma ve *tâlib*'in saçını kesme, *hırka* giydirme mutlak yetkisini veriyoruz.»

Atama, büyük atası Hacı Bektaş adına, Halife Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi tarafından yapılmıştır. Bu belgeyle, yayınının ilgi çekici olduğunu umduğumuz, Hacı Bektaş Dede Babalarının bütün nesebi geriye doğru sıralanmış olarak elimizde bulunmaktadır:

Feyzullah Efendi
Ali Celâleddin Efendi
Veliüddîn Efendi
Hamdullah Efendi
Feyzullah Efendi (Cennet mekânı olsun)
Abdüllatif Efendi
Bektaş Efendi
Feyzullah Efendi
Ali Efendi
Elvan Efendi
Şehid Abdülkadir Efendi
Hüseyin Efendi
Hacı Zu'l-fikar Efendi
Yusuf Efendi

Kasım Efendi
Hasan Efendi
Bektaş Efendi
Mürsel Balı Efendi
Resul Efendi
Bektaş Efendi
Yusuf Balı Efendi
Mahmud Efendi
İskender Efendi
Genç Kalender Efendi
Resul Balı Sultan
Balım Sultan
Mürsel Balı Sultan
Hızır Lâle Sultan
Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasanî

Hacı Bektaş Velî, *İmam* Alî'nin oğlu Muhammed el-Hanefî'nin oğlu olduğu söylenen Hoca Ahmed Yesevî'nin müridi olarak bilinir; kendi şeceresi de Musa Kâzım'a ve dolayısıyla *İmam* Alî'ye, Peygamber'e, Cebrail'e ve bizzat Allah'a bağlanmaktadır.

Belge; *mihmandar* (yönetici), *otacı* (temizlikten sorumlu), *ekmekçi, aşçı, türbedar, hâdim* (hizmetkâr)... ve nihayet Hacı Bektaş Velî *dergâh*'ının o günkü *seccade-nişîn*'i Seyyid Şeyh Feyzullah Efendi olmak üzere on kişi tarafından imzalanmıştır. Bu sonuncu imza, sağ tarafta, belgenin ortalarına doğru yer almaktadır.

Şecerede adı geçenler arasında az çok tanınmış olanlar şunlardır: Son Hacı Bektaş şeyhi Hamdullah Efendi, 1826'da *Bektaşî* tekkeleri kapatıldığında, Amasya'ya sürgün edilmişti. 1833'te afva uğradı ve Hacı Bektaş'ta ikametine izin verildi.[22] İkinci isim, 1739'da doğmuş, 1802'de şeyhliğe gelmiş ve başıbozuk bir asker tarafndan 1825'de öldürülmüş bulunan[23] Feyzullah Efendidir. İlk Şeyh Feyzullah Efendi; 1731-

32'den 1760-61'e kadar Hacı Bektaş dergâh'ının Dede Baba'lığında bulundu.[24] 1729'da ölen ve Hacı Bektaş'ta Küçük Tekke *türbe*'sinde toprağa verilen Elvan Efendi 1674'de ölen Hüseyin Çelebi'nin[25] oğludur. Adı, Sadeddin Nüzhet Ergun'un eserinde de anılan[26] Kalender Sultan ise, Muhteşem Süleyman zamanında Hacı Bektaş *post-nişîn*'i idi. 1526-1527'de, Kalenderoğlu ayaklanması olarak bilinen sultana karşı ayaklanmada öldürüldü.[27] Peçevî'ye göre,[28] ayaklanmanın başı ve *mehdî* olduğunu ileri süren Kalender Şah, Velî'nin abdest aldığı sudan hamile kalan Kadıncık Ana'nın oğlu Habîb Efendi yoluyla Hacı Bektaş'a bağlanmaktaydı. Peçevî'ye göre Kalender Şah, Habîb Efendi oğlu Resûl Çelebi oğlu, Balım Sultan oğlu İskender'in oğludur. Sadeddin Nüzhet Ergun, bu Kalender ile şair Kalender Abdal'ın aynı kişi olduğunu düşünüyor. Kalender Şah 1527'de ele geçirildi ve boynu vuruldu. Bununla birlikte, asî Kalender Şah'ın Peçevî tarafından verilen şeceresi, eldeki belge ile karşılaştırıldığında, Kalender Şâh'ın, her ikisi de *dergâh*'ın *post-nişîn*'i olan Genç Kalender Efendinin torunu ve İskender'in oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu, söz konusu başkaldırmaya, niçin «Kalenderoğlu İsyanı» denmiş olduğunu da açıklıyor. Belge, Genç Kalender Efendiyi, ikinci isim Şeyh Feyzullah Efendi için olduğu gibi şehit olarak anmadığından, bu varsayım daha da kuvvetlenmektedir.

Peçevî'nin verdiği şecere de, bazı yanılmalarla birlikte – Resûl Balı, Balım Sultan'a halef olur–, bu belgeye yakındır. Fakat, söz konusu olan soy zinciri mi, yoksa tarikat zinciri midir? Resûl Balı Sultan'ın oğlu Hızır Balı, –1516'da ölür–, Hacı Bektaş'ta toprağa verilmiştir ki, bu da Resul Balı'ya bir gerçeklik vasfı kazandırmaktadır.[29] Tarikatin yeniden biçimlendiricisi olan Balım Sultan'a gelince,[30] tarikatin başına bizzat II. Bayezid tarafından getirilmişti. Geleneğe göre Mürsel Baba ile güzel bir Bulgar kızının oğlu idi. Bununla

birlikte, bir sülûk zincirinin söz konusu olması daha muhtemeldir.

Her ne olursa olsun, belge, tarikatin 1826'dan sonra varlığını sürdürdüğünü kanıtlıyor; ve bilhassa 1870'de, Hacı Bektaş *dergâh*'ının işlevini sürdürdüğünü, şeyhinin adının, ayrıca da bilindiği gibi[31] Feyzullah Efendi olduğunu ve kendisinin Ali Celaleddin Efendinin halifesi olduğunu; onun da, son resmî şeyh Hamdullah Efendinin yerini alan Veliüddîn Efendinin halifesi bulunduğunu bize bildiriyor.

Bir başka *icazetname* de, J.K. Birge'nin «*The Bektashi Order of Dervishes*»[32] adlı eserinde yayımlandı. Belge üzerinde Rûmî ve Hicrî olarak iki tarih bulunmaktadır: 13 cemâzi-ül-âhır 1343 (1925) ve 9 kânunısâni 1341 (22 Ocak 1925). Bu belgede söz konusu edilen; Eyüp'te eski *Rufâî zâkir*'i iken, sonra *Bektaşî* Baba olan Yaşar Baba'nın, yine Eyüp'te Karyağdı *dergâh*'ı *post-nişîn*'liğine liyakatle atanmasıdır. Belge, Hacı Bektaş *dergâh'ı post-nişîn*'i Atacı Baba ve aynı *dergâh*'dan diğer beş baba tarafından imzalanmıştır.

Hacı Bektaş *dergâh*'ının son resmî şeyhinin, 1739'da doğan, 1802'de şeyhliğe yükselen ve 1825'de başıbozuk bir asker tarafından evinde öldürülmüş bulunan ikinci Şeyh Feyzullah Efendinin halifesi Şeyh Hamdullah Efendi olduğunu biliyoruz. Birinci Şeyh Feyzullah Efendi, 1731/1732 ile 1761/1762 arasında şeyhlik yapmıştı. Şeyh Hamdullah Efendi 1826'da Amasya'ya sürgün edildi. Fakat 1833'de afva uğradı ve Hacı Bektaş'ta oturmasına izin verildi.

Bunun yanında, şimdi, Hacı Bektaş *dergâh*'ında 1870'de de Şeyh Feyzullah Efendi adlı yarı resmî bir şeyhin bulunduğunu biliyoruz. Hacı Bektaş şeyhleri *çelebi* unvanını taşırlar ve bunlar, Hacı Bektaş'ın abdest aldığı sudan içerek hamile kalan, velînin manevî eşi, Kadıncık Ana'nın oğullarından gelmedirler. Fakat, yalnız sülûk yolu ile ulaşılan manevî bağa değer veren ve bel-evlatlığı'nı tanımayan *Alevî*'ler, bu soy-

bağını kabul etmezler. Bunun için tarikatin kapatılışına kadar Hacı Bektaş'ta, daima iki manevî şeyh yanyana bulunurdu. Bektaşî'lerce kabul gören bir *çelebi* ve *Alevî*'leri temsil eden bir Dede Baba. *Çelebi*'ler, günümüze kadar Hacı Bektaş'ta kaldılar.

1870 tarihli belgede, söz konusu Çelebi Feyzullah Efendi, Tevfik Oytan'ın eserinde de aynı adlandırma ile geçmektedir.[33] Çelebi Feyzullah Efendi, 1286/1869'da Merdivenköy Şah Kulu Sultan *dergâh'ı post-nişîn*'liğine atanan Mehmed Hilmi Dede Baba ile çok iyi ilişkiler içinde idi.

Hacı Bektaş'ta, Dede Baba Hacı Feyzullah'ın mezarı – ölümü 1332 (1913-1914)– görülebilmektedir. Aynı kişi söz konusu olabilir.[34]

Bektaşî'lerin *dergâh*'larının, 1826'da *Nakşıbendî*'lere verilmiş olduğunu ve bu sonuncuların İstanbul *tekke*'leri içinde resmî olarak *Nakşıbendî* sıfatı ile yer aldığını gördük. Bununla birlikte *Bektaşî baba*'ya göre *Nakşıbendî*'ler *Bektaşî*'lerin etkisi altında kalarak onlarla karşılaşmalar içinde çoğu *Bektaşî* oldular. İşte *Nakşıbendîlerin* bir kolu olan *Hamzavî* bir dervişin, Mîr Nizârî'nin, bu olguyu gösteren bir dörtlüğü:

«Zâhid kapıdan girdi
«Hayretle dilim doldu
«Yarab beni hıfz eyle
«Şeytan bana yol buldu»[35]

Her ne olursa olsun, bu dörtlük, farklı derviş tarikatleri arasında var olmuş bulunan ve var olmakta devam eden beraberlik duygusunu da kanıtlamaktadır.

Şimdi de nazik bir konuya, tarikatin direnişi konusuna değineceğiz. Örnek olarak, Merdivenköy'de Şah Kulu Sultan *tekke*'sini alıyoruz. Bu *tekke*, rastlantı ile de olsa, işlevini gizlilikle sürdürdüğünden öncelikle ilgi çekicidir. Hâlâ ziyaret edilebilir ve *meydan*'da (toplanma yeri) ünlü merasimlerinin

gizlilik içinde süregeldiğininin tanıkları sayılabilecek yeni erimiş mum kalıntıları sık sık görülmektedir.

1933 Eylülünde *tekke*'yi ziyaret eden J.K. Birge,[36] o sırada şüphesiz *post-nişîn*'i bulunduğu *tekke*'de kalmakta olan derviş Tevfik Baba tarafından kabul edilmişti. Kırk yıl sonra ben de, *dergâh*'da kalmakta olan ve bana eşinin mezarını ziyaret ettiren, son *post-nişîn*'in dul eşi tarafından karşılandım. Birge gibi, benim de dinlediğim geleneğe göre *tekke*, Şah Kulu adlı bir dervişe çıkmaktaydı. Demek Şah Kulu, tarihî olarak, *Bektaşî*'lerin tanıdıkları ve saydıkları bir addır. Bugün de İstanbul'da Yüksek Kaldırım'da, Galata'da *mevlevî dergâh*'ının hemen yanında, bu adı taşıyan bir sokak bulunmaktadır. Sokağın adının, aynı adı taşıyan eski bir *Bektaşî dergâh*'dan gelmiş olduğu düşünülebilir. Burada söz konusu olan, Osmanlı tarihçilerinin «Şeytan Kulu» adını verdikleri ve II. Bayezid'in hükümdarlığının son yılında, 1511'de başkaldıran, Şah İsmail taraftarı ünlü Şah Kulu mudur? Çok güçlükle bastırılan bu kardeş kavgası ayaklanma, Sultan Bayezid'i o kadar uğraştırmıştı ki, XVI. yüzyıl anonim bir Osmanlı vekayinâmesine göre Bayezid, bundan böyle Kızılbaşlarla uğraşmaktansa, Macar ve Venedikli kafirlerle savaşa razı olduğunu yeminle ifade etmişti.[37] 1512'de tahtı bırakma zorunda kaldığı halefi I. Selim'in tutumu bu olmadı. İlk işlerinden biri, yediden yetmişe kadar, Osmanlı İmparatorluğu içindeki bütün Şah İsmail taraftarlarının, ardından 40.000 kişinin öldürülmesine temel olacak olan bir belirlemesini (listesini) yaptırdı.[38] Bektaşîler ve Alevîler, bu kırımın anısını hâlâ canlı olarak korurlar. Merdivenköy mezarlığında, çok eskiye, XVI. ve XVII. yüzyıla ait mezarlar vardır. Tekke'nin Şah Kulu unvanlı dervişin adını paylaşmış olması imkansız olmadığı gibi, muhtemeldir de. Esasen, cemaat dışı (hétérodoxe) ideoloji ayaklanmaları, *Bektaşî* çevrelerde çok sık görülmekte idi. Kalenderoğlu ayaklanmasından az önce

söz ettik. Yine bir *Bektaşî baba* olan ünlü Pir Sultan Abdal ayaklanması da bunlardan biri idi.

Ne şekilde oldu ise, Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'nın Merdivenköy'deki Şah Kulu *tekke*'sine *post-nişîn* oluşuyla *dergâh* etki ve gücünü yeniden kazandı. Mehmed Ali Hilmi Dede Baba 1842'de İstanbul'da doğmuştu. 1869'da Hacı Bektaş *dergâh*'ı *seccade-nişîn*'i, *çelebi* Feyzullah Efendi tarafından Merdivenköy *post-nişîn*'liğine getirildi. 1325 (1907)'de öldü.[39] Kabri, *tekke* mezarlığında her zaman ziyaret edilebilmektedir.

Hilmi Dede Baba, *Bektaşî* şairlerin en iyileri arasında sayılır. *Nefes*'lerinden biri, öncelikle, çok tanınmıştır.[40] *Bektaşî*'lerin inanışlarını ve Ali'ye karşı duydukları hayranlığı açıklamak için sık sık okunur:

«Tuttum aynayı yüzme
«Alî göründü gözüme
«Nazır eyledim özüme
«Alî göründü gözüme

«Hû Ali'm hû
«Hû Şâh'ım hû...

«Âdem baba Havvâ ile
«Hem Alleme'l-esmâ ile
«Çarh-ı felek semâ' ile
«Alî göründü gözüme

«Hû ...
«Hû ...

«Hazret-i Nuh Neciyullah
«Hem İbrahim Halilullah
«Sinâ'daki Kelîmullah
«Alî göründü gözüme

«Hû ...
«Hû ...

«İsa-yı rûhullah oldur
«İki âlemde Şah oldur
«Müminlere penah oldur
«Alî göründü gözüme

«Hû ...
«Hû ...

«Alî evvel Alî âhır
«Alî bâtın Alî zâhir
«Alî tayyib Alî tâhir
«Alî göründü gözüme

«Hû ...
«Hû ...

«Alî candır Alî cânân
«Alî dindir Alî iman
«Alî rahîm Alî rahmânı
«Alî göründü gözüme

«Hû ...
«Hû ...

«Hilmî gedâyî bir kemter
«Görür gözüm dilim söyler
«Her nereye kılsam nazar
«Alî göründü gözüme

«Hû ...
«Hû ...

Kapı üstleri ve çeşme üzerlerinde adını taşıyan birçok yazıtın tanıklığından anlaşıldığına göre, Merdivenköy *tekke*'sini yeniden imar eden de bu Hilmi Dede Baba olmuştur. Merdivenköy *tekke*'sine mensup bir *dede baba* olan ve yakınlarda ölmüş bulunan Mesut Koman'ın bana vermiş olduğu bir dizi fotoğraf arasından birkaçı, bu makale ile yayımlanmıştır. Merdivenköy görünümlerinden başka aralarında Yakup Kadri'nin ünlü *Nûr Baba* romanının esin kaynağı da bulunmak üzere, XX. yüzyıl başlarında yaşamış,

ünlü *Bektaşî baba*'lardan bazılarının fotoğrafları da vardır. Bu fotoğraflara, meslektaşımız ve bu konuda eşsiz bir sanatkâr olan Paul Veysseyre tarafından, isteğim üzerine bana verilmiş bulunan –ve bunun için kendisine öncelikle teşekkür borçlu olduğum– fotoğrafları da ekledim. Tavanın, yukarıya doğru Oniki İmam'ı temsil etmek üzere on iki ışık dilimi halinde açılan merkezî bir sütunla desteklendiği daire planı ile *meydan*'ın (toplantı bölümü) hayranlık uyandırıcı mimarisi dikkati çekecektir.

Mesut Koman tarafından bana verilmiş bulunan fotoğraflar arasında, belli sayıda, günümüzde gizlilikle yapılan merasimlerde çekilmiş olanlar da vardır. Bunlar, günümüzde hâlâ yer bulan yarı resmî merasimlerin yaşayışlarının tanıklarıdırlar. Kapalılığın el verdiği ölçü ile bunlardan yalnız birini yayımlayacağız. Bu bile tarikatin canlılığının ve modern Türkiye'de devam eden saygılığının açık bir örneğidir.

NOTLAR

1. Krş. Suraiya Faroqhi, «*Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826*», Vienne (Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes, Sonderband 2), s. 115-119.
2. Aslı *tekye* (تكيه), dervişler barınağıdır; *tekke* yazılışına da rastlanır; Farsça *dergâh* sözcüğü ile aynı anlamdadır. Bazen biri, bazen öbürü kullanılır.
3. Krş. Suraiya Faroqhi, a.g.e., s. 121-122, 125-126.
4. Krş. Irène Beldiceanu-Steinherr, «*Le règne de Selim I^er : ournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire Ottoman*», Turcica, VI, 1975, s. 39, note 25.
5. Söz konusu, 252 sahifelik bir incelemedir. «İstanbul tekkeleri» başlıklı bölüm s. 209-211 arasında yer almaktadır. Baskı tarihi kaydı bulunmamaktadır.
6. Ebuzziya Tevfik, «*Farmasonluk*», *Mecmua-i Ebuzziya*, 18 cemâziülâhır 1329 (1913-14), s. 683-686.
7. Prof. Bedi N. Şehsuvaroğlu, «*Türkiye Masonluk Tarihine Bir Bakış*», *Türk Yükselme Cemiyeti İdeal Kolu, XXV. Kuruluş Yıldönümü Hatırası*, İstanbul 1964, 25 s.; «*Dinlerde ve Tarikatlarda Sembolizm-Remizler (Antik Doğu Medeniyetlerinde, Eski Şark Dinlerinde, Fütüvvet Ehlinde, İslâmiyette, Ahîlerde, Bektaşîlik ve Diğer Tarikatlarda, Masonlukta)*, İstanbul 1973.
8. Bak.: Anılanlar yanında, İlhamî Soysal, «*Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar*», İstanbul 1978, s. 168-172.
9. Bedi N. Şehsuvaroğlu, «Türkiye Masonluk Tarihine Bir Bakış», s. 9.
10. Krş. Ebuzziyâ Tevfik, a.g.e.
11. Krş. Paul Dumont, «*La Turquie dans les archives du Grand Orient de France-Les Loges maçonniques d'obédience française à Istanbul du milieu du XIX^e siècle à la veille da la première guerre mondiale*», Economie et Sociétés dans l'Empire Ottoman, J.-L. Bacqué-Grammont et P. Dumont yayını, Paris 1983, s. 171-201.
12. Krş. Ebuzziya Tevfik, a.g.e.; bu isimler, Bedi N. Şehsuvaroğlu, a.g.e., ve İlhami Soysal a.g.e., s. 179-181 tarafından doğrulanmaktadır. Verilen isimleri Krş. Paul Dumont, a.g.e.
13. Krş. İlhami Soysal, a.g.e., s. 188-196; Bedi N. Şehsuvaroğlu, a.g.e., s. 8-12; Paul Dumont, a.g.e.
14. Richard Davey, «*The Sultan and his Subjects*», New York 1897, I, s.

96-97, 156. Ayrıca Bak.: George Young, «*Constantinople*», 1925, s. 198.

15. E. Ramsaur, «*The Bektashi Dervishes and the Young Turks*», Moslem World, XXII, Ocak 1942, s. 7-14.
16. Bak.: Not 15; ve aynı yazar, «*The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908*», Beyrouth 1965 (yeni baskı), s. 102-114; F.W. Hasluck, «*Christianity and İslam under the Sultans*», Oxford 1929, I, s. 595, 620.
17. Bak.: Not 16.
18. Baba Mesut Koman'ın görüşü budur.
19. Krş. Not 1; Bak.: Suraiya Faroqhi, a.g.e., s. 130-131.
20. *Post*, burada, üzerinde oturulan hayvan (koyun, vb.) derisi demektir; *post-nişîn*, sözcük anlamıyla, post üzerinde oturan demeye gelir, dergâhın şeyhi anlamında bir tarikat deyimidir.
21. *Seccade*, halıça, halı ya da namaz kılınan halı anlamındadır; *seccade-nişîn*, sözcük anlamıyla seccade üzerinde oturan demektir, tarikatin şeyhi anlamında kullanılmaktadır.
22. Krş. Suraiya Faroqhi, a.g.e., s. 79, 120-122.
23. Krş. Suraiya Faroqhi, a.g.e., s. 79-80. ayrıca Bak.: «*Karahöyük*», (Hacı Bektaş Kültür, Kalkınma ve Yardım Derneği Yayın Organı), Yıl 1, No. 2, Ağustos 1964, s. 9.
24. Krş. Suraiya Faroqhi, a.g.e., s. 79, 95.
25. Krş. Abdülbakî Gölpınarlı, «*Alevî Bektaşî Nefesleri*», İstanbul 1963, s. 57, 322.
26. Krş. Sadeddin Nüzhet Ergun, «*Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*», I-II, İstanbul 1955, s. 118-122; ayrıca Bak.: A. Gölpınarlı, a.g.e., s. 14, 48, 109-110.
27. John K. birge, «*The Bektashi Order of Dervishes*», London 1937, s. 69-70; Ahmet Refik, «*On altıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşîlik*», İstanbul 1932, s. 11-12.
28. Krş. Peçevî, «*Tarih*», İstanbul 1283/1886, I, s. 120.
29. Krş. Abdülbaki Gölpınarlı, a.g.e., s. 9, 319.
30. Krş. J.K. Birge, a.g.e., s. 56-58.
31. Tevfik Oytan, «*Bektaşîliğin İç Yüzü*», II, İstanbul 1955, s. 25'de söz edilmektedir. Mezarı, Doç. Dr. Bedri Noyan, «*Hacıbektaş'ta Pîr-evi ve Diğer Ziyaret Yerleri*», İzmir 1964, s. 32-33'de geçmektedir.
32. Bak.: s. 248-250, resim No. 29.
33. Bak.: Not 31.
34. Bak.: Not 31.

35. Rumeli Hisar'da, Şinasi Emre'nin kendi ağzından dinlenmiştir.

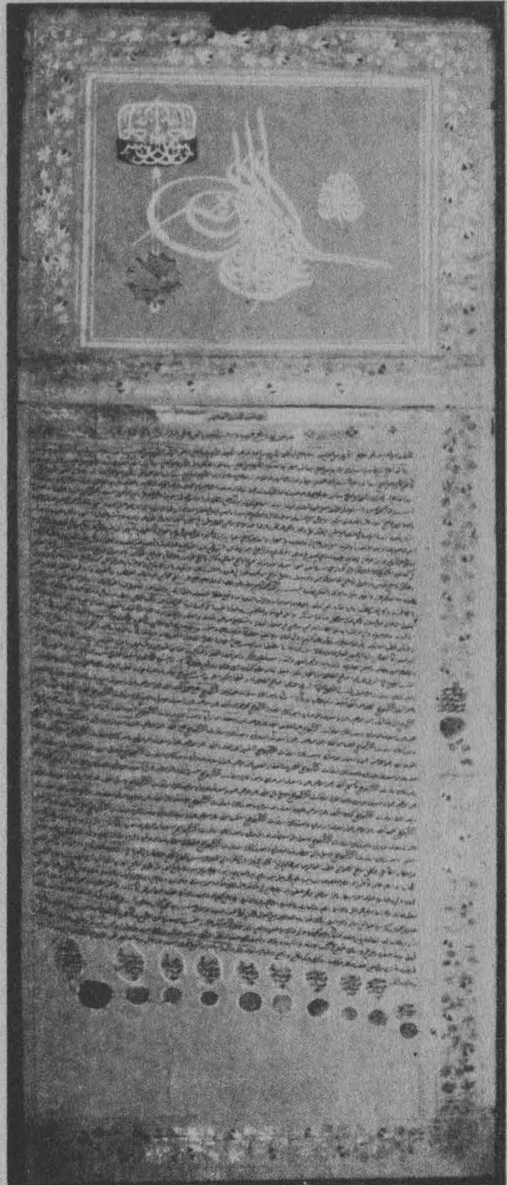
36. Krş. J.K. Birge, a.g.e., s. 133-134.

37. Şerif Baştav, «*16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi (1373-1512), Giriş ve Metin*», Ankara 1973, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, No. 237, s. 180.

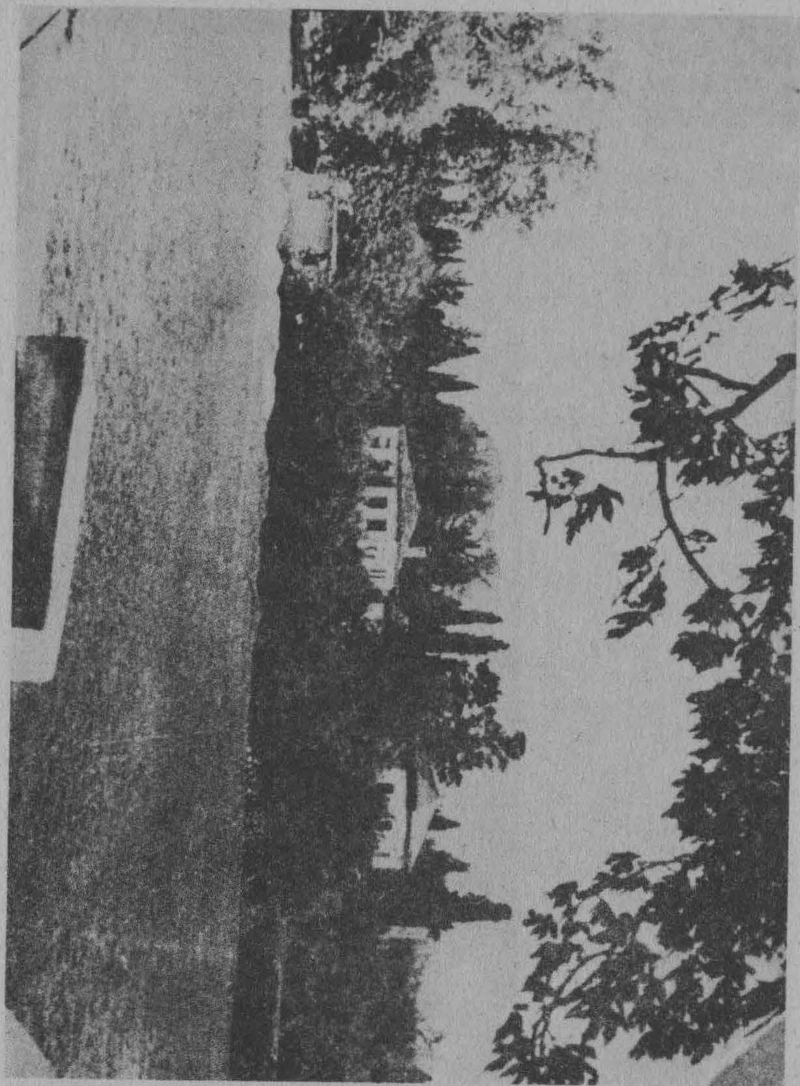
38. Bak.: Diğerleri arasında, Jean-Louis Bacqué-Grammont, «*Etudes Turco-Safavides III: Notes et Documents sur le Révolte de Şah Veli b. Şeyh Celâl*», *Archivum Ottomanicum*, 7, Not 24. M. Bacqué-Grammont, bize, Osmanlılar tarafından araştırılmış Kızılbaşların bir listesi olan «*Topkapı Arşivi Evrak No. 2044*» bir fotokopisini vermiş bulunuyor. Tarih kaydı bulunmamakla birlikte, J.-L. Bacqué-Grammont'a göre 1512-1513 kışına ait olmalıdır. Bu belge tek örnek değildir.

39. Krş. Tevfik Oytan, a.g.e, II, s. 25, 88, resim No. 8, 9; s. 97, resim No. 10. Ayrıca Bak.: Cahit Öztelli, «*Bektaşi Gülleri*», İstanbul 1973, s. 360.

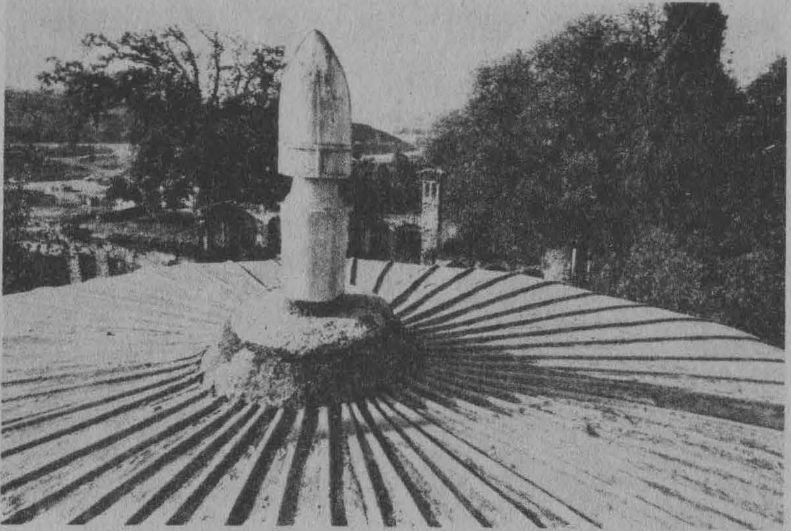
40. Cahit Öztelli tarafından yayımlanmıştır: a.g.e., s. 48-50. ayrıca Bak.: Besim Atalay, «*Bektaşîlik Edebiyatı*», İstanbul 1340 / 1924, s. 51.



1. Derviş Hasib Baba'nın İcazetname'si.



2. Merdivenköy Tekye'si: Toplu bakış.



3. Merdivenköy Tekye'si: Kubbe (klişe: P. Veysseyre).



4. Merdivenköy Tekye'si: Oturulan bölümün yıkıntıları (klişe: P. Veysseyre).



5. Merdivenköy Tekye'si: Kubbe (klişe: P. Veysseyre).



6. Hafız Nuri Baba.



7. Hilmi Dede Baba (1842 – 1907).



8. Merdivenköy Tekye'sinden *dörtbaba.*



9. Mes'ut Koman.



10. Merdivenköy'de bir merasimden.

SONSÖZ

Bu kitapta toplanan makaleler, bir sentez çalışması doğrultusunda varılan ilk durakları oluşturmaktadır. Ancak, araştırmalarımızın durumu, amaçlanmış bulunan toparlayıcı bir çalışmaya elvermemiştir.

Hedefe ulaşmak için, yürünmeye açılmış, daha uzunca bir yol bulunmaktadır: Anadolulu olgular, öbür Orta Asya Türk topluluklarının verileri ile karşılaştırılarak açıklığa kavuşturulmadan bu çalışmaya girişilemeyecektir. Böylesi bir incelemedir ki, kaynağa, yani Türk topluluklarının ata inançlarına doğru, zamanın derinliklerine çıkmaya imkânı verecek ve ancak o vakit, yüzyıllar boyunca değişik kökenli uzantıları toplaya gelmiş ana gövdeye bağlanmaya çalışılacaktır.

Böyle bir girişimin, bir ortak çalışmayı, Orta Asya alanında derinleşmiş Türkologların işbirliğini istediğini belirtmeye ise gerek yoktur.

Türkiye'de, konunun pek istekle karşılanmadığı uzun bir zamandan sonra, son yıllarda Bektaşî-Alevîler, öncelikle de Alevîler üzerine şaşırtıcı bir hızla kaleme alınmış yayınların sayıları durmadan artmaktadır. Hatta bilimsel araştırmalar alanına giren bir konu, siyasîleştirilmeye de çalışılmaktadır.

Alevî olmak ya da Alevîlerle temaslarda bulunmuş olmak, kendini bir kitap yazmada yetkili saymaya yetmez. Konu, ön yargıdan uzak ve tarafsız bir yaklaşım, geniş bir bilgi birikimi, uzun bir bilimsel hazırlık temelini gerektirmektedir. Bu sebeple, yayılıp saçılmış yayınların ancak pek azı göz önüne alınmaya değer bulunmaktadır.

Batı'da Bektaşîlere ilk ilgi duyanlar, bu yüzyılın başında,

Alman ve –Hasluck ya da Birge gibi– Anglo-Amerikalı bilginler olmuşlardır.

Alevîlere gelince; Türk atalar çerçevesi içine yerleştirerek, onların var olma haklarını ilk tanıyan Fuat Köprülü olmuştur; giriştiğimiz araştırmaların öncüsü odur. Bizim yaptığımız, ancak konunun mümkün kıldığı ölçüde, onun derinleştirici adımlarını izlemektir.

Şimdi, yeni bir bilgin kuşak yetişti. Bazıları öğrencilerim ve çalışma arkadaşlarım oldu. Araştırmanın geleceği, bundan böyle onlara ait bulunmaktadır:

Sözü onlara, yani yaratıcı olduğuna hep inandığım geleceğe bırakıyorum.

Irène Mélikoff

KAYNAKÇA

1. KAYNAKLAR

Aflâki, *Manâkib al- 'Ârifîn, neşreden*: Tahsin Yazıcı, 2 cilt, Ankara 1959-1961 (TTK).

Aflâki, *Les Saints des Derviches Tourneurs (Manaqib ul-'ârifîn)*, Fransızca tercümesi Clément Huart, 2 cilt, Paris 1918.

Âşıkpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman*, neşreden: Âlî, İstanbul 1332.

Âşıkpaşazâde, *Tevarih-i Âl-i Osman; Osmanlı Tarihleri I*, neşreden: Çiftçioğlu N. Atsız, İstanbul 1949.

Buyruk, neşreden: Aytekin (Sefer), Ankara 1958.

Buyruk, neşreden: Bozkurt (Fuat), (Aytekin'inkinden farklı), İstanbul 1982.

Elvan Çelebi, *Menâkibu'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-Ünsiyye (Baba İlyas-ı Horasanî ve sülâlesinin menkabevî tarihi)*, hazırlayanlar: İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984.

Hacı Bektaş-i Veli, *Makâlât*, hazırlayan: Coşan (Esad), Ankara 1986.

Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli «Vilâyet-Nâme», hazırlayan: Gölpınarlı (Abdülbaki), İstanbul 1958.

2. Bektaşi Nefesleri

Atalay (Besim), *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340 (1924).

Atalay (Besim), *Bektaşilik ve Edebiyatı* (Osmanlıca'dan çeviri: Vedat Atila), İstanbul 1991.

Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Bektaşi Şairleri ve Nefesleri*; cilt 1-2: 19. asra kadar, İstanbul 1955 (2. baskı).

Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Bektaşi-Kızılbaş-Alevi Şairleri*; cilt 3: 19. asırdan beri, İstanbul 1956 (ikinci baskı).

Gölpınarlı (Abdülbâki), *Alevî-Bektaşî Nefesleri*; İstanbul 1963.

Özkırımlı (Atilla), *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1985.

Öztelli (Cahit), *Bektaşi Gülleri: Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi*, İstanbul 1973.

3. Âşıkların Divanları

Harabi (Edip Harabi), *Hayatı ve Deyişleri*, Ankara 1959; yeni baskı: Ankara 1991.

Hatayî: Minorsky (V.), *The poetry of Shah Isma'îl I*, BSOAS, X, 1939-1942, s. 1007a-1053a.

Ergun (Sadeddin Nüzhet), *Hatâyî Divanı: Şah İsmail-i Safevi; Hayatı ve Nefesleri*, İstanbul 1956.

Gandjei (Tourkhan), *Il Canzoniere di Sah Isma'il Hatâ'î, Napoli 1959 (Hatayî'nin en sağlam neşriyatı).*

Memmedov (Aziz Aga), *Şah İsmajyl Xatai, eserleri*, birinci cilt, Bakı 1966 (Arap harfleriyle); ikinci cilt, Bakı 1973 (Arap harfleriyle.) Kiril harfleriyle: birinci cilt, Bakı 1975; ikinci cilt, Bakı 1976.

Birdoğan (Nejat), *Alevilerin Büyük Hükümdarı: Şah İsmail Hatai*, İstanbul 1991.

Hilmi Dede: *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı*, çeviren ve hazırlayan: Bedri Noyan, İstanbul 1990.

Pir Sultan Abdal: *Gölpınarlı (Abdülbaki) ve Boratav (Pertev Naili), Pir Sultan Abdal*, Ankara 1943 (TTK).

Gölpınarlı (Abdülbâki), *Pir Sultan Abdal*, İstanbul 1953 Varlık yayınları: *Türk klasikleri 13*).

Naci Kasım, *Pir Sultan Abdal: Hayatı ve Şiirleri*, İstanbul 1970.

Öztelli (Cahit), *Pir Sultan Abdal, Bütün Şiirleri*, İstanbul 1971.

Aslanoğlu (İbrahim), *Pir Sultan Abdallar*, İstanbul 1984.

Virânî: Bayrı (Hâlid), *Virânî, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1959; yeni baskı, 1991.

4. Yabancı Dillerdeki Çalışmalar

Anatolia *Moderna (Yeni Anadolu), Derviches et Cimetières Ottomans: Le Tekke Bektachi de Merdivenköy*, Paris 1992 (Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul N°XXXIV).

Aksel (Malik), *Religious Pictures in Turkish Art* İstanbul 1967.

Basilov (V.N.), *New Data on Uzbek Shamanism, Beşinci Milletler arası Türkoloji Kongresi*, İstanbul, 23-28 Eylül 1985, tebliğler, I, İstanbul 1986, s. 119-128.

Basilov (V.N.), *Popular İslam in Central Asia and Kazakhstan, Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. 8:I, Jan. 1987, s. 7-17.

Basilov (V.N.), *Honour Groups in Traditional Turkmenian Society, Islam in Tribal Societies*, edited by Akbar S. Ahmed and David M. Hart, London, Boston, Melbourne and Henley (Routeledge and Kegan Paul), s. 220-243.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), *Les Bektaşi à la Lumière des recensements ottomans (XV-XVIe s.), Wiener Zeitschrift für die Kunde des Norgenlandes*, Band 81, Wien 1991, s. 21-79.

Birge (John Kingsley), *The Bektashi Order of Dervishes*, London-Harftford 1937.

Cahen (Claude),: *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane au Moyen Age*, Leiden 1959, (Arabica V et VI, 1958-1959).

Cahen (Claude), *Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadjdji Bektash et quelques autres, TURCICA I*, 1969, s. 53-64.

Choublier (M.), *Les Bektachis et la Roumélie, Revue des Etudes Islamiques I*, 1927, s. 427-453.

De Jong (Frederick), *The Iconografhy of Bektashism. A survey of themes and symbolism in clerical costume, liturgical objects and pictorial art, Manuscripts of the Middle East*, vol. 4, Leiden 1989, s. 7-30.

Dierl (Anton Josef), *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus*, Frankfurt 1985.

Dumont (Paul), *Le poids de l'Alevisme dans la Turquie d'aujourd'hui, Mélanges offerts à Irène Mélikoff*, TURCICA XXI-XXIII, 1991, s. 155-172.

Eliade (Mircea), *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris 1968 (2. baskı).

Eliade (Mircea), *Traité d'histoire des religions*, Paris 1975.

Faroqhi (Suraiya), *The tekke Hacı Bektaş: Social position and economic activities, International journal of Middle East Studies*, 7, 1976, s. 183-208.

Faroqhi (Suraiya), *Bektaschiklöster in Anatolien vor 1826-Fragestellungen und Quellen Probleme*, Der Islam 53, I, 1976, s. 28-69.

Faroqhi (Suraiya), *Agricultural activities in a Bektaschi Center: The tekke of Kızıl Deli 1750-1850, Südost-Forschungen XXXV*, 1976, s. 69-96.

Faroqhi (Suraiya), *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Wien 1981.

Fekete (Lajos), *Gül-Baba et le Bektaşi derk'âh de Buda*, Acta Orientalia Hungarica, 4, 1-3, 1954, s. 1-18.

Gökalp (Altan), *Têtes Rouges et Bouches Noires-Une confrérie tribale de l'Ouest Anatolien*, Paris 1980.

Grenard (M.F.), *Une secte religieuse d'Asie Mineure-Les Kyzyl-Bâchs*, Journal Asiatique, 10, série 3, 1904.

Gross (Erich), *Das Vilâyet-Nâme des Hâggî Bektasch* (Vilâyet-Nâme'nin Almanca çevirisi), Leipzig 1927.

Hasluck (F.W.), *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford 1929.

Jacob (Georg), *Beiträge zur Kenttnis des Derwisch-ordens der Bektachis*, (Türkische Bibliothek Bd. 9), Berlin 1908.

Jacob (Georg), *Die Bektaschijje in ihrem Werhältnis zu verwandten Erscheinungen, Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, XXIV, München 1909.

Jacob (Georg), *Die Bektaschijje*, München 1909.

Jansky (Herbert), *Zeitgeschichtliches in der Liedern des Bektaşi Dichters Pir Sultan Abdal*, Der Islam 39, 1964, s. 130-142.

Jansky (Herbert), *Der Bektaşi-Dichter Edip Harabi- Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Bektaşi Dichtung*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 56, 1960, s. 87-98.

Kehl-Bodrogi (Krisztina), *Die Kızılbaş/Aleviten-Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin 1988.

Kissling (Hans Joachim), *Dissertationes Orientales et Balcanicae Collectae I: Das Dervischtum*, München, 1986.

Köprülü (Fuat), *Les Origines du Bektachisme, essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure*, Actes du Congrès International d'Histoire des Religions, (Paris 1923), 1926.

Köprülü (Fuat), *Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul 1929.

Köprülü (Fuat), *Les Origines de l'Empire Ottoman*, Paris 1935; 2. baskı: Philadelphia 1988.

Kreiser (Klaus), *Bektaşi-Miszellen, Mélanges offers à Irène Mélikoff*, TURCICA XXI-XXIII, 1991, s. 115-132.

Kulizade (Z.), *Xurufizm i ego predstaviteli v Azerbajdzane*, Bakı 1970.

Massignon (Louis), *Salmân Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien, Opera Minora I*, Beirut 1963, s. 443-483.

Massignon (Louis), *La «Futuwwa» ou «Pacte d'Honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen Age, Opera Minora I*, Beirut 1963, s. 396-421.

Mélikoff (İrène), *Abu Muslim, le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962.

Mélikoff (Irène), *Le Rituel du Helva, Der Islam 39*, 1964, s. 180-192.

Mélikoff (Irène), *Le Drame de Kerbela dans la Littérature Epique Turque*, Revue des Etudes Islamiques 1966, Paris 1967, s. 133-148.

Mélikoff (Irène), *La «Fleur de la Souffrance», recherche sur le sens symbolique de «Lâle» dans la poésie mystique mystique turco-iranienne*, Journal Asiatique 1967, Paris 1968, s. 341-360.

Mélikoff (Irène), *Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna,* Uluslararası Mevlana Semineri, Bildiriler, Ankara 1973, s. 268-274.

Minorsky (V.), *Jihan-shah Qara-qoyunlu and his poetry,* BSOAS, 1954, XVI/2, s. 271-297.

Ocak (A. Yaşar), *La révolte de Baba Ressul ou la Formaiton de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie,* Ankara 1989 (TTK).

Özbayrı (Kemal), *Tahtacılar ve Yörükler,* Paris 1972 (Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes).

Ramsaur (E.E.), *The Bektashi Dervishes and the Young Turks,* The Moslem World, 1942, s.7-17.

Ramsaur (E.E.), *The Young Turks, Prélude to the Revolution of 1908,* Beirut 1965 (yeni baskı).

Roux (Jean Paul), *La Mort chez les peuples altaiques anciens et médiévaux d'après les documents écrits,* Paris 1963.

Roux (Jean Paul), *Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale,* Paris 1970 (Bibliothèque de l'Institut Français d'İstanbul, XXIV).

Roux (Jean Paul), *La Religion des Turcs et des Mongols,* Paris 1984.

Taeschner (Franz), *Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran den Heiligen von Kirschehir und Patron der türkischen Zünfte,* Abhandlungen für dile Kunde des Morgenlandes XXXI, 3, Wiesbaden 1955.

Tschudi (R.), *Das Vilayet-name des Hadschim Sultan* (metin ve Almanca çeviri), Berlin 1914.

Wulzinger (Karl), *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens* –Beiträge zur Bau-wissenschaft (1500-1580), N°21, Berlin 1913.

Zarcone (Thierry), *Alevi et Bektaşi de Thrace Orientale: les tekke de Sarı Saltuk à Baba eski et d'Ariz Baba à Harse, İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri* (1-3 Haziran 1988), Samsun 1990, s. 629-638.

5. Türkçe Çalışmalar

Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşilik*, İstanbul 1932.

Atalay (Besim), *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340 (1924); yeni baskı: İstanbul 1990.

Barkan (Ömer Lütfi), *Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak Vakflar ve Temlikler I: İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler*, Vakıflar Dergisi V, s. 279-386, (1942).

Bayram (Mikâil), *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Konya 1991.

Benekay (Yahya), *Yaşayan Alevîlik-Röportaj-Kızılbaşlar Arasında*, İstanbul 1967.

Birdoğan (Nejat), *Anadolu'nun Gizli Kültürü, Alevilik*, Hamburg 1990 (Alevi Kültür Merkezi).

Bozkurt (Fuat), *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1990.

Çağatay (Neşet), *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, Ankara 1974.

Çamuroğlu (Reha), *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul 1990.

Erişen (İhsan Mesut) ve Samancıgil (Kemal), *Hacı Bektaş Veli-Bektaşilik ve Alevilik Tarihi*, İstanbul 1966.

Eröz (Mehmet), *Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul 1977; 2. baskı: Ankara 1990.

Erseven (İlhan Cem), *Aleviler'de Semah*, Ankara 1990.

Eyuboğlu (İsmet Zeki), *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Veli (yaşamı-düşünceleri-çevresi-etkisi)*, İstanbul 1989.

Fığlalı (Ethem Ruhi), *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul 1990.

Gölpınarlı (Abdülbaki), *Şeyh Seyyid Gaybioğlu Şeyh Seyyid Hüseyn'in Fütüvvet-nâmesi-Fütüvvet-nâme-i Şeyh Seyyid Hüseyn ibn-i Gaybî «Fütüvvet-nâme-i Sultânî» -ve Fütüvvet hakkında bazı notlar, İstanbul İktisat Fakültesi Mecmuası, XVII.*

Gölpınarlı (Abdülbaki), *100 soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969.

Gölpınarlı (Abdülbaki), *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1973 (TTK).

Gölpınarlı (Abdülbaki), *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977.

Gülvahaboğlu (Âdil), *Hacı Bektaş Veli -Lâik-Ulusal kültür*, Ankara (tarihsiz).

Hacı Bektaş Turizm Derneği, *Haci Bektaş Veli, Bildiriler/ Denemeler, Açıkoturum*, Ankara 1977.

Köprülü (Fuat), *Türk Halkedebiyatı Ansiklopedisi, I, Abdal*, İstanbul 1935.

Köprülü (Fuat), *Orta Asya Türk Dervişleri Hakkında Bazı Notlar*, Türkiyat Mecmuası, XIV, 1964, s. 259-262.

Köprülü (Fuat), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966.

Nesimi (İmadeddin), *Megaleler Mecmuesi*, Azerbajdzan SSR Elmler Akedemijasy, Bakı 1973.

Ocak (A. Yaşar), *Bektaşi Menâkibnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.

Ocak (A. Yaşar), *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara 1984.

Ocak (A. Yaşar), *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır İlyas Kültü*, Ankara 1985.

Ocak (A. Yaşar), *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler (XIV-XVII yüzyıllar)*, Ankara 1992 (TTK).

Odyakmaz (Nevzad), *Bektaşîlik-Mevlevîlik-Masonluk*, İstanbul 1988.

Oytan (M. Tevfik), *Bektaşiliğin İç Yüzü*, cilt I, İstanbul 1955 (4. baskı); cilt II, İstanbul 1956 (2. baskı); 6. baskı, iki cilt, İstanbul 1970.

Öz (Bekir), *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, İstanbul 1989.

Özkırımlı (Atilla), *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi: Alevîlik-Bektaşilik*, İstanbul 1990.

Öztürk (Yaşar Nuri), *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, İstanbul 1990.

Sertoğlu (Murat), *Evliyalar Evliyası Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*, 2 cilt, İstanbul 1966.

Soykut (Refik H.), *Orta Yol: Ahilik*, Ankara 1971.

Soykut (Refik H.), *Ahi Evran*, Ankara 1976.

Sunar (Cavit), *Melâmilik ve Bektaşilik*, Ankara 1975.

Şener (Cemal), *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, İstanbul (tarihsiz).

Şener (Cemal), *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, İstanbul 1990.

Yüce (Kemal), *Saltuk-nâme'de tarihî, dinî ve efsanevî unsurlar;* Ankara 1987.

Yürükoğlu (R.), *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır: Tarihte ve Günümüzde Alevilik*, İstanbul 1990.

6. Ehl-i Hakk ve Yezidî Kürtleri hakkında çalışmalar.

Aristova (T.F.), Kurdy Zakavkazja, *istoriko-etnograficeskij ocerk*, Moskova 1966 (Akad. Nauk SSR).

Badger (G.P.), *The Nestorians and their Rituals, with the narrative of a mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844*, 2 cilt, London 1852.

Bruinessen (Martinus van), *Agha, Shaikh and State - on the social and political organization of Kurdistan*, tez, Utrecht Universitesi, 6 Ekim 1978.

Bruninessen (Martinus van), *Hji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall*, Mélanges offerts à Irène Mélikoff, TURCICA, XXI-XXIII, 1991, s. 55-70.

Bumke (Peter J.), *Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei)-Marginalität und Häresie*, Anthropos 74, 1979, s. 530-548.

Ivanow (W.), *The Truth-Worshippers of Kurdistan-Ahl-i Hâqq texts*, Leiden 1953.

Lescot (Roger), *Enquête sur les Yezidis de Syrie et du Djebel Sindjâr*, Beyrut 1938 (Mémoires de l'Inst. Français de Damas, V).

Minorsky (V.), *un poème Ahl-i Haqq en Türk*, Westöstliche Abhandlungen (Etudes en l'honneur de K. Tschudi) Wiesbaden 1954, s. 258-262.

Mokri (Mohammed), *Shah-Nama-ye Haqiqat-Le Livre des Rois de Vérité-Histoire traditionnelle des Ahl-e Haqq*, Paris-Téhran 1966.

Mokri (Mohammed), *L'idée de l'incarnation chez les Ahl-i Haqq*, Contribution Scientifique aux Etudes Iraniennes, Paris 1970, s. 175-180.

Müller (Klaus E.), *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamisches Sektengebilde in Vorderasien,* Wiesbaden 1967.

Nûr Alî-Shâh Elâhi, *Li Esotérisme Kurde,* hazırlayan: Mohammed Mokri, Paris 1966.

DİZİN

A'lâ, 38
Abdal Musa, 21, 36, 56, 109, 205, 208, 216, 218
abdal, 193, 205
Abdalân-ı Rum, 153, 160, 175, 205, 207
Abdâllar, 57
Abdul Mûsa, 36
Abdül-Hâlık Gücdüvânî, 168, 169, 171, 176
Abdülaziz, 234
Abdülhak Hamid, 233
Abdüllatif Efendi, 235
Abdülmecid, 229
Abhar, 59
Âdem, 39, 44, 48, 64, 94, 110, 122, 175, 187
Afganistan, 126
Ağaç Denizi, 143
Ahî Ana, 218
Ahî, 37, 38, 48, 91, 94, 96, 98, 153, 204, 224
Ahîler, 23, 57, 207
Ahîyân-ı Rûm, 160, 205
Ahiret kardeşi, 45, 48, 89
Ahmed Mûsâ, 65
Ahmed Vefik Paşa, 231
Ahmet Refik, 55, 192
Ahmet Yesevî, 25, 35, 127, 151, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 167, 169, 170, 171, 177, 208, 210, 217, 236
Akdeniz, 90
Akkoyunlu, 59, 154
Akyazılı Baba, 140, 192, 193
Al, 37, 104, 126, 152
Âl-i Peygamber, 203
Alaaddin Keykubad, 199

* Dizin'e yalnız makalelerde geçen özel adlar ve terimler alınmış, hemen her sayfada karşılaşılan «Alevî, Bektaşî, İslâm» terimleri alınmamıştır.

Alamut, 59
Alanya, 154
Alberia, 140, 193
alem, 159
Alıncak, 186, 191
Ali, 23, 24, 25, 30, 33, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 83, 92, 94, 95, 102, 103, 109, 110, 111, 113, 120, 120, 121, 124, 127, 131, 144, 148, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 168, 169, 175, 177, 178, 183, 187, 194, 195, 204, 235, 236, 241, 242
Ali Celâleddin Efendi, 235, 238
Ali A'lâ, 185
Ali Efendi, 235
Ali Er Rıza, 156, 159, 169, 177
Ali Paşa, 209, 210, 219, 222
Ali'llâhî, 34, 39, 59, 61, 63, 65, 102, 194
Altay, 167
Amasya, 209, 221
Amiable Louis, 230, 232
Anadolu, 34, 35, 36, 37, 38, 55, 57, 63, 64, 81, 90, 91, 98, 101, 112, 128, 130, 132, 133, 144, 145, 147, 148, 151, 161, 167, 174, 178, 188, 191, 202
anda, 90, 98
Ankara, 38
Antalya, 47
Arnavutluk, 22, 34, 108, 132
Arslan Baba, 170, 171, 173
Arşnâme, 192
Astar-âbâd, 184, 186
aşçı, 236
Aşık Paşa, 103, 203
Aşıkpaşazâde, 21, 24, 32, 36, 56, 107, 143, 146, 152, 153, 154, 155, 168, 175, 178, 203, 205, 206, 207, 208, 215, 216, 217, 218, 219, 221
Aşk, 189
Aşure, 44, 63, 81
Atacı Baba, 238
Atatürk, 231

Ataullah Efendi, 231
Ateşbagi, 35, 60, 61, 66, 92, 125
Attâr, 190
Augustin Saint, 129, 130
Avesta, 91, 23, 40, 45, 46, 47, 68, 82, 89, 90, 93, 105, 106, 113, 126, 144, 145, 147, 158
Azerbaycan, 22, 85, 119, 153, 155, 161, 170, 183, 185, 195, 204
Azrail, 177
Baba İlyas, 21, 24, 32, 36, 56, 107, 146, 152, 153, 154, 155, 156, 168, 178, 201, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 216, 218, 220, 221, 228
Baba İshak, 56, 152, 154, 157, 168, 221
Baba Resul, 152, 157, 221, 168
Baba, 31, 140, 144, 151, 168, 170, 205
Babadağ, 140
Babaî, 21, 22, 24, 32, 56, 145, 146, 152, 153, 155, 201, 205, 206, 207, 208, 216, 217, 218, 221
Babek, 191
Babek el-Hurremî, 183
Bacıyân-ı Rûm, 160, 205, 218
Bağdat, 188
Bakırgan, 173
Bakırgan kitabı, 173
Bakû, 38, 185, 188, 189
Balı Efendi, 228
Balım Sultan, 22, 55, 194, 236, 237
Balkan, 43, 23, 90, 108, 132
Bar Hebraeus, 221
Barak Baba, 201, 202, 208, 219
Barkan Ömer Lütfi, 218, 223
Barthold, 173
Başbaba, 144
Batova, 140, 193
Bayezid, 210, 240
Baykara Hüseyin, 156, 175
Bayramoğlu Fuat, 234
Bedri Bey, 231
Behram Mirza, 65

Beikbaghnban Hossein, 61
Bektaş Efendi, 235, 236
Belh, 205
Benningsen A., 22
Beşâretnâme, 192
Bîrûnî, 85
Bilge Kağan, 128
Birge, 132
biste, 48, 90, 98
Bizans, 107, 132
Bosna, 132
Bretagne, 102
Brezilya, 102
Budha, 129
Budhacı, 119, 128, 178
Budha'cılık, 31, 43, 106, 125, 128, 200
Buhara, 168, 171
Bulgaristan, 34, 139, 192
Bursa, 201
Buyruk, 64, 66, 94, 97
Ca'fer el-Sâdık, 64, 92, 93, 184
Câbir ibn Hayyân, 184
Câferler, 143
Cathare, 105
Cavid Bey, 231
Câvidan-nâme, 183, 185, 191, 194
Cebrail, 23, 46, 48, 61, 64, 65, 93, 94, 120, 122, 123, 169, 177, 236
Cefr, 184, 187
Cehelten, 34, 61, 62
Celâlî İsyanları, 33, 191
Cem (bk. Âyin-i Cem), 65, 82, 95, 96, 147
Cemal Paşa, 231
Cengiz Han, 205
Cihanşah, 189
Cüneyd, 130, 161
Cvetkova Bistra, 139
Çaldıran, 58
Çat, 209

Çelebi, 58, 238, 239
Çepni, 201
çerağ, 159, 175
Çerağcı, 46
Çin, 110, 127, 127
Damat İbrahim Paşa, 229
Daniel'in Kitabı, 183
Davey Richard, 232
Davud, 120
Dede Baba, 239
Dede Korkut, 31, 170
Dede, 45, 46, 58, 90, 95, 96, 97, 126, 144, 145, 151, 154, 158
Deliorman, 22, 25, 45, 47, 139, 140, 144, 206
Deliorman'da Bir Macera, 140
Demir Baba, 140, 145, 146, 206
Demir Baba tekkesi, 142
Demir Baba vilâyetnâmesi, 147
Demirtaş Nevzat, 147
Derviş Ali, 111
Derviş Durdı, 215
Derviş Turgut, 203, 215
deyişler, 144
Dîvan-ı Hikmet, 172
Divan-ı Lûgat-it Türk, 48, 90, 130
Diakoviça, 34
Didymotik, 194
Didymotikon, 140
Dimetoka, 140
Dionizyak, 106
Dipsiz Gölü, 145
Diyâr-ı Rûm, 109, 159
Dobruca, 31, 143, 144, 200
Dobruç, 140
Doğrul Hacı, 127, 159, 160
Doğu Anadolu, 170
Dolu, 147
Dört Kapı, 129
dört öğe, 187
Dumont Paul, 230

Durzîler, 224
Dündar, 205
düşkünlük, 68
düvazdeh, 40, 47
Ebûbekir, 168, 170, 177
Ebû Muhammed Hasan el-andakî, 176
Ebû Muhammed Tebrîzî, 184
Ebu'l-Hasan-ı Aşk, 176
Ebuzziya Tevfik, 229
Ede Bâlî, 24, 32, 107, 203, 207, 208, 210, 215, 216, 221, 222, 224
Edirne, 193
Eflâkî, 56, 156, 158, 207, 208, 217, 218
Ege, 112
Ehl-i Hakk, 23, 34, 35, 60, 62, 63, 64, 83, 92, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 131, 145, 234
ekmekçi, 236
ektaş, 207
El-Birûnî (Bk. Birûnî), 43
El-Cefr (Bk. Cefr), 184
Elbistan, 64, 84
Elmalı, 147
Elvan Çelebi, 32, 107, 146, 153, 201, 203, 207, 216, 220, 235, 237
Elvan Efendi, 235, 237
Ene'l-Hakk, 191
Erdebil, 130, 156, 161
Erdebil Sûfîleri, 154
Eretna (Bk. ertena), 128
Ergun Sadeddin Nüzhet, 33, 53, 237
Ermeni, 59, 67, 84, 85
Ermenistan, 84
Ertena, 44, 200
Ertuğrul, 205
Erzen ovası, 120
erzincan, 132
Eskişehir, 207
Evliya Çelebi, 142, 143
Far-Masonluk, 26, 229, 230, 231

Far-Mason, 108, 117, 228, 232, 233
Faroqhi Suraia, 234
Farraş, 45
Fâtımatüzzehrâ, 94
Fatih Sultan Mehmet, 193
Fazıl Bey, 108, 232
Fâziletnâme, 39
Fâziletnâme, 194
Fazlullah Astarâbâdî, 38, 153
Fazlullah, 183, 189
Ferişte-oğlu, 192, 193
Feyzullah Efendi, 228, 235, 238, 239, 241
Filibe, 192
Fransa, 102
Frédérick de Jong, 89
Fuzûlî, 39, 193
Fütüvvet, 91
Fütüvvetnâme, 37, 204
Gagauzlar, 31, 200
Galata, 240
Garagoyun, 58, 63, 66, 67, 82, 84,
Garapapah, 59, 102
Garibnâme, 103
Gaziler, 57
Gaziyân-ı Rûm, 160, 205
Gençnâme, 192
Genç Kalender Efendi, 236
Genç Osmanlılar, 103, 230
Georges Aziz, 62
Georges Saint, 144
Geyikli Baba, 56, 201, 208, 216, 219
Gıyaseddin Keyhüsrev, 200
Gilan, 202
Gnostik, 105
Gök-Tengri (Bk. Kök-Tengri), 30, 31, 39, 44, 152,
Gökalp Ziya, 231
Gölpınarlı Abdülbaki, 156, 158, 176
gören, 59
görüşmek, 147

görüşmek, 148
Gözcü, 45
Grek, 67, 84, 85
Gülbank, 96, 219
Gündüz, 205
güneş, 30, 127, 133
güvercin, 127, 157, 159, 175, 185
Hâb-nâme, 185, 193
Habîb Efendi, 237
Hâce Ali, 161
Hacı Bacı, 218
Hacı Bektaş, 21, 22, 24, 25, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 44, 54, 56, 58, 107, 109, 110, 119, 120, 127, 139, 145, 146, 148, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 168, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 210, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 234, 235, 236, 237, 238, 241
Hacıbektaş, 21, 57, 107, 146, 175, 217
Hacı Fatma, 218
Hacı İsmail, 214
Hacı Zu'l-fikar Efendi, 235
Hâcım Sultan Vilâyetnâmesi, 175
hâdim, 236
Haftamal, 43, 82, 85
hakîkat, 92, 129
Hakim Ata, 173
Halep, 190
Hamdullah Efendi, 235, 236, 238, 238
Hamzavî, 239
Hârezmşahlar, 169, 199, 200
Hârezm, 91, 155, 169, 171, 173, 185
Harun, 94
Hasan, 94, 96, 234
Hasan bin Hüseyn el-anda-kî, 171
Hasan Efendi, 236
Hasan el-askerî, 187
Hasib Baba, 234, 235
Haskova, 140
Hasluck, 132

Hatâyî, 23, 30, 32, 39, 40, 44, 47, 56, 57, 64, 66, 92, 96, 193
Hâtun Ana, 36, 218
Havva, 94
Haydar, 33, 54, 130, 154
Haydarî, 206
Hazarlar, 200
Hızır Lâle Sultan, 236
Hemedânî Yûsuf, 176, 177
Herat, 175
Hıdrellez, 43, 62, 67, 83, 145
Hıristiyan, 23, 31, 43, 66, 68, 108, 110, 112, 145, 199
hırka, 159, 175
Hızır, 23, 37, 43, 61, 63, 82, 83, 84, 152
Hızır Balı, 237
Hızır Bayramı, 126
Hızır İlyas Bayramı, 144
Hızır Nebî, 124
Hilmi Dede Baba, 39, 111, 204, 239, 241, 242
Horasan, 36, 109, 155, 156, 169, 185, 191, 199, 217, 218
Horasan Erenleri, 36, 155, 157, 158, 159, 160, 175
horoz, 64, 65, 67, 93, 122, 123
Hoy, 34, 59, 66
Hoy-Rezaye, 63
Humbaracı Ahmed Paşa, 230
Hundi Hacı Hatun, 218
Hurûfî, 38, 132, 178, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 204, 208
Hüseyn, 45, 94, 95, 96, 156, 177, 186, 234
Hüseynî, 188
Hüseyin Çelebi, 237
Hüseyin Efendi, 235
I. Keyhusrev, 218
I. Murad, 206, 209, 220, 222, 223
I. Selim, 161, 207, 214, 219, 223, 224, 240
II. Abdülhamid, 34, 231
II. Bayezid, 22, 57, 210, 223, 237
II. Mahmud, 33
II. Murad, 209, 220, 223
III. Selim, 230

Ilhçı, 34
Irak, 185, 190
Işık, 192
Işıknâme, 193
Ivanow, 119, 121, 123, 133
Iyd-i Hıdır Nebî, 83
Iyd-i Sersale, 43, 85
İbn Arabî, 187
İbn Battuta, 37, 154
İbn-i Bîbî, 221
İbrahim Baba, 193
İbrahim Ethem Paşa, 230
İbrahim Müteferrika, 229
İkrar kardeşi, 92
İlya, 110
İmâmeddîn Nesîmî (Bk. Nesimî), 185
İmam Ali er-Rızâ, 177
İmam Cafer Buyruğu (Bk. Buyruk), 92
İmamet, 187, 191
İran, 53, 63, 65, 67, 85, 102, 107, 125, 126, 154, 161, 169, 183
İran Azerbaycanı, 22, 23, 34, 55, 60, 61, 67, 82, 84, 92, 101, 130, 145
İran Hind, 91
İran Kürdistanı, 119
İran-Hind, 98
İsa, 110
İsfahan, 185
İskender, 236, 237
İsmâîlî, 185, 187, 203, 224
İsperih, 140, 145
İsrafil, 177
İstivânâme, 192
İvan Vasov, 141
Japon, 110
Jön Türkler, 33, 108, 233
Kadı Bayezid, 185
Kadıncık Ana (Bk. Hatun Ana), 21, 56, 205, 218, 237, 238
Kâfirler Perşembesi, 145
Kagant, 43, 67, 82, 84

Kalender Sultan, 153, 193, 202, 206, 237
Kalenderiye, 156
Kalenderoğlu ayaklanması, 237
kam-ozan, 31, 32, 106, 151, 154, 157, 170, 202
Kamber, 64
Kamberî, 110
Kapadokya, 112, 125, 132
Kara Dağ, 59
Kara Kilise, 59, 67
Kara Koyunlu, 35, 101, 125, 190
Karaca Ahmed, 159, 160
Karadağ, 60
Karadeniz, 140, 191
Karahanlılar, 169, 170
Karait'ler, 31
Kars, 146
Karyağdı dergâhı, 227, 238
Kasım Efendi, 236
Kâşgarlı Mahmud, 104, 128, 130
Katolik, 102
kavud, 62, 84
Kaygusuz abdal, 56, 208
Kayı, 205
Kayseri, 208
Kayseri, 208, 218
Kazakistan, 35
Kazaklar, 167, 174
Kazan, 173
Kazvin, 59
Keçecizâde Fuad Paşa, 231
kelâm, 60, 61, 61, 187
Kerbelâ, 44, 45, 47, 55, 57, 81, 82, 96, 144, 148, 186, 203
Kırcali, 140, 194
Kırgızlar, 167, 174
Kırklar, 22, 23, 34, 61, 62, 65, 83, 84, 125
Kırklar Bezmi, 113, 120, 121
Kırklar Meclisi, 46, 65,
Kırklar Sofrası, 68
Kırşehir, 203, 208, 209, 217, 218, 218

Kızıl Deli, 140, 145, 194
Kızıl Deli tekkesi, 140
Kilikya, 67, 84, 112, 125, 132
Kitâb el-Mîzân, 184
Koçkırı, 104
Kore, 110
Korkut Ata, 170
Kowalski Tadeusz, 144
Kök-Tengri, 24, 203, 204
köme, 62
köme, 84
Köprülü Fuat, 25, 33, 57, 125, 151, 153, 155, 171, 174, 175, 176, 177, 213, 228
Köy Bektaşîleri, 25
Krisztina Kehl-Bodrogi, 89
Ksanti, 140
Kubrat, 140, 145
Kul Himmet, 39, 193
Kumanlar, 200
Kumral Dede, 215
Kungrad, 173
Kur'an, 121, 131, 187, 188, 191
Kurmancı, 104
Kuş İnanışları, 125
Kutbüddîn Haydarî, 177
Kübrâ Necmeddin, 171
Küvrâviyye, 171
Küçük Asya, 161, 190, 192
l'Histoire Secrète des Mongols, 90
Larende, 214
Lemercier Quelquejay Ch., 22
Logus, 187
Lokman Perende, 156
Lord Stratford Cannig, 229
Louis Massignon, 190
Louis Massignon, 210, 222
Lupercus şenlikleri, 106
M. Mokri, 60
Badrevo, 143

Mahdumzâde, 189
Mahmûd al-Kâşgarî, 48, 90, 91, 152
Mahmud Efendi, 236
Makedonya, 132
Makrizî, 185
Maktelgâh, 186, 191
Mâku Hoy Rezâye, 58, 59, 82, 125
Malya, 221
Manicilik, 31, 81, 106, 118, 125, 128, 129, 130, 200
Mansur Ata, 173
Mansûr el-Hallâc, 184, 190, 191
Maran Şah, 191
Maraş, 84, 93,
marifet, 129
Marifet, 92
Mâverâ-yı Kafkas, 43, 83, 85, 125, 126
Mâverâünnehir, 155, 173
Mazdeizm, 123
Mehdî, 187
Mehmed Ali Paşa, 231
Mekke, 185, 191
Meksika, 102
Melik Dânişmend Menkabesi, 200
Meik Tâus, 23, 64, 67, 93, 122, 123
Memşad Dinûrî, 177
Menâkıb-nâme-i Baba İlyâs-ı Horasanî, 107, 201, 207, 220, 221, 222
Menâkıbu'l-Arifîn, 56, 217
Merdivenköy, 111
Merdivenköy, 240
Merdivenköy, 241
Merv, 171
Mevlânâ, 56, 103, 128, 199, 217
Mîr Ali el-A'la, 38, 192
Mîr Nizârî, 239
Mîr Şerif, 191
Mi'racnâme, 65, 122
Michel Paleolog, 200
Midaht Paşa, 231

Miftah el-Cefr el-câmi, 184
mihmandar, 236
Mikail, 177
Minorsky, 35, 125
Mintaş, 21, 32, 107, 146, 155, 217, 218
Mirac, 46, 113, 121
Miraclama, 23
Miraclama, 46
Miranşah, 186
Mithra'cılık, 123
Moğol, 35, 48, 98, 155, 171, 199, 205
Mohâl-i Aggoyun, 59
Mohâl-i Garagoyun, 34, 59
Mokri, 119
Mokri, 121
Muhammed, 46, 65, 68, 92, 94, 95, 103, 113, 120, 177, 187
Muhammed Ali, 160
Muhammed el Yamanî, 184
Muhammed el-Hanefî, 156, 236
Muhammed Hanefî, 177
muharrem, 63
Muhteşem Süleyman, 193, 237
Muhyîddin el-Arabî, 184, 189, 199
mum söndü, 26, 58
Musa Kazım Efendi, 231, 233, 236
Mûsâ, 94, 110
musahip, 45, 48, 64, 89, 124, 152
Musevîlik, 31, 106
Mustafa Fazıl Paşa, 229, 230, 231, 232
Müeyyed, 191
Müller, 132
Mürsel Baba, 227, 237
Mürsel Balı Efendi, 236
Mürsel Balı Sultan, 236
Nâfi Baba, 227, 228
Hahçıvan, 22, 186
Nakşıbendî, 155, 167, 168, 171, 174, 176, 177, 178, 179, 227, 239
Nalband Mehmed Efendi, 227

Namık Kemal, 33, 231, 232, 233
Nâsır-ı Husrev, 184
Nebî Bayramı, 62
Necmeddin Kübrâ, 176
nefes, 23, 25, 32, 40, 41, 44, 47, 92, 105, 148, 178, 194
Nesîmî, 38, 39, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 204
Nestûrî, 31, 125, 132, 200
Neşrî, 143, 203, 207, 215
Nevruz, 43, 62, 82, 127
Nişabur, 156
Noktatü'l Beyân, 39, 194
Noyan Bedri, 147
Nûr Baba, 217, 242
Nûre Sûfî, 107, 221
Nusayrî, 26, 34, 194
Nübüvvet, 187, 191
ocak, 145, 148
Oğuz, 199
Oğuznâme, 48
On Makam, 92
Oniki Hizmet, 45
Oniki İmam, 26, 48, 59, 102, 103, 130, 131, 144, 243
Orhan, 22, 36, 56, 201, 202, 206, 209, 219, 222
Orhon, 128, 130
Orta Anadolu, 81
Orta Asya, 30, 31, 43, 98, 104, 106, 125, 126, 133, 151, 155, 167, 172, 173, 174, 178, 185, 191, 192, 199, 200
Oruç, 207, 209, 210, 217, 219, 222
Osman Gazi, 24, 32, 107, 117, 203, 205, 207, 209, 210, 215, 222
Osmanlılar, 202
otacı, 236
Otman Baba, 140, 193
Ömer Paşa, 203
Özbekler, 167, 170, 173
özbekistan, 174
panteizm, 186
Paulicien, 132, 133
Peçevî, 237

perende, 158
pervâne, 66
pîr, 90
Pîr Sultan Abdal, 39, 47, 92, 109, 156, 157, 193, 241
Polo Marco, 37, 62, 83, 83, 152
Preveze, 192
Ramsaur E., 232, 233
Razgard, 140, 143
Refi'î, 38, 192, 192
Rehber, 96
Resul Balı Sultan, 236
Resûl Çelebi, 237
Resul Efendi, 236
Reşiddüddin, 48
Rıza Tevfik, 231, 233
Romanya, 22, 140
Rûm Erenleri, 158, 159, 160
Rum selçukluları, 152, 155, 199
Rûm, 159, 160, 161, 175
Rumeli, 34, 38, 43, 167, 174, 188, 193, 194, 204
Ruscuk, 140
Sadreddin Konevî, 154
Sadullah Paşa, 231
Safavî, 25, 26, 33, 54, 55, 57, 63, 61, 66, 82, 103, 125, 121, 130, 131, 153, 155, 156, 160, 161, 204, 208
Sağrı Hatun, 218
Said Said Halim Paşa, 230
Saint Georges, 43
Saint-Jean Ateşi, 106, 118
sâkî, 45, 47, 147
Saltukname, 217
Sâmâhî, 169
Sarı Saltuk, 31, 143, 145, 201, 208, 210, 219
Sarıkamış, 146
Sarubali, 205
Satuk Buğra Han, 169
Sayran, 170, 171
Schuyler, 174
seccade, 159, 175

seccade-nişîn, 236
Selçuklu, 32, 103, 107, 128, 153, 154, 170
Selmân-ı Fârsî, 23, 38, 45, 47, 64, 94, 204, 207
Selmân-ı Pâk, 96, 120
semah, 24, 48, 65, 105, 127, 148
Semerkand, 185
Serez, 146
Seyyid Baba, 227
Seyitgazi, 145, 155, 192
Seyid Ali Sultan, 194
Seyyid battal, 207
Seyyid, 144
Seyyid, 33
Shaw, 174
Sibirya, 31, 106, 200
Silistre, 140, 146
Simavna Kadısıoğlu, 154
Simon de Saint Quentin, 221
Sir-derya, 170, 170
Sivas, 67, 84, 85, 92, 109, 123, 124, 208
Sivas-Erzincan-Divriği, 112
Siyah çeşme, 58
Sliven, 140
sofra, 159, 175
Sohrabî, 175
Soluca Kara Öyük, 21, 24, 32, 57, 107, 146, 153, 160, 175, 209, 216, 217, 222
Söğüt, 205
St. Charalambos, 67
St. Georges, 67
St. Serge, 67
Sûfyân-ı Rûm, 161
Sultan İshak, 61
Sume Bacı, 218
Suriye, 26, 34, 125, 190
Süleyman Şah, 205
sülûk merasimi, 26, 38, 45, 64, 129
sürek, 145
Şah, 40

Şah, 41
Şah, 47
Şah-ı Merdan, 40
Şah İsmail, 33, 41, 54, 55, 60, 61, 64, 65, 125, 131, 223, 240
Şah Kulu Sultan, 227, 239, 240, 241
şahin, 127, 160
Şahseven, 59
Şam, 202
şaman, 31, 106, 125, 129, 157, 170, 200, 201
Şehid Abdülkadir Efendi, 235
Şehsuvaroğlu Halûk Y., 227
Şehsüvaroğlu Bedi N., 229, 230
Şemâhî, 185, 188
Şems-i Tebrizî, 156, 158
şeriat, 92, 129
Şeyh Bedreddin, 143, 146, 147, 148, 191, 206
Şeyh Cüneyd, 33, 152, 153, 154
Şeyh Feyzullah, 234, 235, 236, 237, 238
Şeyh Haydar, 152
Şeyh İbrahim, 171
Şeyh Lokmân-ı Serahsî, 156
Şeyh Osman, 203
Şeyh Sadreddin Musa, 156
Şeyh Sâfîeddin, 61
Şeyh Safiyüddin İshak, 156
Şeyh Şiblî, 188
Şeytan, 63, 67, 122, 123
Şimr, 45, 186
Şinasî, 231, 232
Şirvan, 38, 185, 186, 188
Şubat Kutlamaları, 37
Şücaattin Velî, 145, 147, 148
tac, 159, 175
Tacikler, 167
Tahir baba, 227
Tahtacı, 47, 125, 147, 148
Talat Paşa, 231, 233
talib, 140
Tâocu, 128

Tapduk Emre, 208, 219
Targovişte, 140
Tarîh-i Olcaytu, 201
tarîkat, 92, 129
Tatar Pazarı, 192
Tazekent, 60
teberrâ, 131, 203
Tebriz, 34, 59, 83, 84, 185, 190
tecellî, 54, 109, 217
tenâsüh, 54, 109, 123, 178, 217
teslim taşı, 235
tevellâ, 131
Tevfik Baba, 240
tevhîd, 47
Timurlenk, 35, 38, 161, 185, 173
Tire, 193
Tokat, 202
Tonyukuk, 128
Tork-i Siyah, 59
Trakya Alevîleri, 148
Tunuslu Hayreddin Paşa, 231
turna, 24, 47, 110, 127, 157, 178
Turnalar semahı, 127
türbedar, 236
Türk-Moğol, 90, 106
Türkistan, 35, 157, 159, 160, 170
Türkmen, 30
Türkmenistan, 171, 174
ulûhiyet, 187
uryanlar semahı, 146
Uygur, 31, 43, 104, 127, 129, 130, 151, 178
Üç Mühür, 129
Üç Mühür, 130
Üç Sünnet, 92
üç tamga, 130
Ürgenç, 171
V. Murad, 231
Vahdet-i Vücûd, 187, 189, 194, 199
Varna, 192
Vasiyetnâme, 188
Vefâî, 206
Veliüddîn Efendi, 235, 238

Veysseyre Paul, 243
Vilâyetnâme, 24, 25, 35, 56, 119, 120, 152, 156, 157, 158, 160, 175, 208, 210, 217, 218, 219, 220, 222
Virânî, 39, 193, 194
Vodu, 102
Volga Tatarları, 126
Volga Türkleri, 167, 173, 174
Voltaire, 108, 232
Vryonis, 132
Walpurgis Gecesi, 106, 118
Yahudi, 112, 199
Yahudi-Hıristiyan, 119, 132
Yakın Doğu, 168
Yaşar Baba, 238
Yedi Farz, 92
Yemînî, 39, 193, 194
Yeni Eflatuncu, 119
Yeni Osmanlılar, 33, 233
Yeni Platoncu, 131
Yeni Pythagorcu, 184
Yesevî (Bk. Ahmed Yesevî), 178, 206
Yesevîlik, 155, 156, 176
Yesi, 35, 170, 173
Yezîd, 44, 45, 47, 186
Yezîdî, 23, 60, 64, 67, 92, 93, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 133
Yirmisekiz Mehmed Çelebizâde Said, 229
Yugoslavya, 34
Yunanistan, 140, 194
Yunus Emre, 42, 167, 208, 219
Yusuf Balı Efendi, 236
Yusuf Çelebi, 230
Yusuf Efendi, 235
Yusuf Hemedânî, 171
zâkir, 144
Zavet tepesi, 145
zikr, 177
zikr-i cehrî, 177
zikr-i erre, 172, 177
zikr-i hafî, 168, 171, 177
Ziya Paşa, 231



1969 yılı, Mélikoff'un yaşamında bir büyük dönüm noktası olur: O yıl, Bektaşîlik üzerinde araştırmalarda bulunurken Alevî dünyası ile karşılaşır. «Bir «révolution»dur bu onun için, «manevî bir uyanış da diyebiliriz; çünkü, bütün yaşamına olduğu gibi, fikrî yaşamına da yeni bir yön verir bu. İşte, o tarihten başlayarak, çalışmalarında temel konusu, Bektaşîlik, Alevîlik ve Kızılbaşlık olacaktır.

Server Tanilli

Makaleler okunduğunda, Irène Mélikoff'un, Alevîlik-Bektaşîlik olgusunu derin bir bilgi ve görgüyle değerlendirdiği; sahip olunan bir kültürün tarihsel-toplumsal sürekliliğini bilimsel verilerle saptadığı görülecektir. Artık bize düşen, onun bu çabası önünde saygıyla eğilmek ve açtığı yolda çalışmayı onu örnek alarak sürdürmektir.

Atilla Özkırımlı

ISBN 975 - 406 - 407 - 5